BIBLIE, BISERICĂ, TRADIŢIE:
UN PUNCT DE VEDERE ORTODOX ESTIC

VOLUMUL ÎNTÂI
din *COLECŢIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKY
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

Editor general
RICHARD S. HAUGH
Cărturar în vizită la
Şcoala Teologică Andover Newton

Büchervertriesbsansalt
Postfach 461, Fl – 9490 Vaduz, Europa
[Agent exclusiv de vânzări: Notable & Academic Books
P.O. Box 470 Belmont MA [USA] 02187]

DESPRE COLECŢIA LUCRĂRILOR

Părintele Florovski a fost foarte interesat de această *colecţie de lucrări.* Până înainte de moartea sa, el a continuat să acorde multă atenţie unor materiale variate. Acestea includ sugestii pentru structurarea volumelor, schimbări în anumite texte, noi materiale, materiale aduse la zi, note, revizuiri, sugestii pentru revizuiri, o bibliografie adusă la zi şi câteva materiale pentru noua structură a cărţii despre Părinţii Bizantini. A fost acordat un timp substanţial extinderii implementării sugestiilor şi instrucţiunilor sale. Unele lucrări vor fi incluse în volumul

final, un volum care conţine un index la toate Colecţia Cărţilor Părintelui Florovski, apendice, note, o bibliografie şi amestecurile survenite. A publica această *Colecţie a cărţilor* în engleză a implicat traducerea publicisticii sale din câteva limbi inclusiv rusă, bulgară, cehă, sârbă, germană şi franceză.

BIBLIE, BISERICĂ, TRADIŢIE:
UN PUNCT DE VEDERE ORTODOX ESTIC
ISNB 3-905238-01-2

© Drepturile de autor deţinute de Büchervertriesbsansalt
Toate drepturile rezervate autorului
Traducere din engleză şi din textul limbii originale

IN MEMORIAM

Părintele Profesor Georges Florovski

„Teolog ortodox creştin proeminent, vorbitor ecumenic şi autoritate în litere ruseşti.”

[Toate citatele sunt luate din paginile 5 şi 11 din *Harvard Gazette* apărute la 1 octombrie 1982 scrise de George H. Williams, Professor Hollis şi Divinity *Emeritus,* Harvard Divinity School şi Edward Louis Keenan, Decanul Şcolii de Arte şi Ştiinţe la Universitatea din Harvard „în conformitate cu însemnările” de la întrunirea profesorilor de la Harvard Divinity School pe data de 16 septembrie 1982.]

„Părintele profesor Georges Vasilievici Florovski (1893-1979), teolog proeminent al Ortodoxiei şi istoric al

gândirii creştine, lider ecumenic şi interpret al literaturii ruseşti a murit în Princeton, New Jersey în al 86 an vieţii sale pe 11 august 1979."

Născut în Odessa în 1893, părintele Florovski a beneficiat de o experienţă rusească educaţională vibrantă care şi-a avut punctul maxim de înflorire spre sfârşitul secolului al XIX-lea producând mulţi studenţi serioşi. Tatăl său a fost rectorul unei Academiei Teologice şi protosul Catedralei cu hramul Schimbării la Faţă din Odessa. Mama sa, Claudia Popruzenco a fost fiica unui profesor de ebraică şi greacă. Prima lucrare academică a părintelui Florovski a fost articolul „Despre reflexul secreţiei salivare" fiind scrisă sub îndrumarea unui student de-a lui Pavlov. Articolul a fost publicat în engleză în 1917 în ultimul număr al *Buletinului Imperial al Academiei de Ştiinţe.*

În 1920 împreună cu părinţii şi cu fratele Antonii, Părintele Florovski a părăsit Rusia şi s-a stabilit mai întâi în Sofia, Bulgaria lăsând în urmă pe fratele său Vasilli, un medic care a murit în 1924 şi sora sa Klaudia V. Florovski care a devenit ulterior profesor de Istoria Bisericii Universale la Universitatea din Odessa. În 1921 preşedintele Cehoslovaciei, Thomas Masaryk la invitat pe Părintele Florovski şi pe fratele său Antonii la Praga. Părintele Florovski a predat filosofia dreptului la universitatea din localitate. Antonii a devenit şi el mai târziu profesor la Universitatea din Praga.

În 1922 Georges Florovski s-a căsătorit cu Xenia Ivanovana Simonova şi s-au restabilit în Paris unde a devenit membru co-fondator al Institutului Teologic Sfântul Serghei predând ca şi profesor de Patrologie (1926-1948). În 1932 a fost hirotonit preot canonic sub jurisdicţia patriarhiei de la Constantinopol.

În 1948 a venit în Statele Unite ca profesor de teologie la Seminarul Teologic Sfântul Vladimir Crestwood New York din 1948 până în 1955 şi decan din 1955. Din 1954 până în 1965 a fost profesor de Istoria Bisericii Universale la Harvard Divinity School şi în paralel (1962-

1965) asociat al Departamentului de Studii Slavice (1955-1959) şi mai apoi profesor asociat de teologie la Şcoala Teologică Elenă Sfânta Cruce.

„Deşi timpul alocat predării părintelui Florovski la Departamenul de Studii Slavice [din Harvard] a fost sporadic, totuşi el a avut o influenţă majoră pe plan intelectual în formarea unei generaţii de specialişti americani în istoria culturală rusă. Importanţa lui în acest domeniu derivă nu din lecţiile obişnuite ci în special din timpul şi gândirea acordată „cercurilor" intime care s-au organizat periodic împrejurul lui în Cambridge printre cei care au citit *Căile teologiei ruse* [atunci o carte apărută numai în rusă], de multă vreme un fel de *carte de subsol* printre studenţii serioşi de istorie intelectuală rusă. Prin această carte ei au descoperit că părintele preda la Divinity School. În timpul unei perioade de incubare la Harvard, un anumit tip de gândire profund ortodoxă, Patrologia precum şi valorile antice şi cele de până în secolul al XX-lea au înflorit la departamentul de Istoria Bisericii Răsăritene. În întâlnirile avute în cadrul departamentul de Istoria Bisericii părintele vorbea cu multă clariate. În întâlnirile profesorale este ţinut minte ca bifând pe genunchi energetic cataloage de matriculare a cărţilor pentru o mai mare mărire a Bibliotecii Harvard Andover! În 1964 Părintele Florovski a fost ales directorul Institutului Ecumenic fondat de Papa Paul al IV-lea lângă Ierusalim." A fost activ în Sinodului Naţional al Bisericilor, părintele Florovski a fost vice-preşedintele Sinodului Naţional al Bisericilor între 1954-1957.

După ce a părăsit Universitatea din Harvard, de acum profesorul *Emeritus* Florovski a predat din 1965 până în 1972 studii slavice la Universitatea din Princeton. Începe să predea aici din 1964 deţinând poziţia de lector aflat în vizită la catedra de patrologie de la Seminarul Teologic din Princeton din 1962 şi apoi intermitent după retragerea de la Universitate. Ultima lecţie s-a ţinut în semestrul de toamnă al anului academic 1978-1979 la „Princeton Theological Seminary."

„Pe parcursul carierei sale părintelui Florovski i-au fost acordate doctorate onorifice de către St. Andrew's University, Boston University, Notre Dame University, Princeton University, Universitatea din Tesalonic, St. Vladimir's Theological Seminary şi Yale University. A fost membru de onoare al Academiei din Atena, membru de onoare al Academiei de Arte şi Ştiinţe Americane, al Academiei Britanice şi membru al Frăţiei Sfântului Alban şi al Frăţiei Sfântului Serghei de Radonej."

Părintele Florovski a personificat pe rusul bine educat şi bine cultivat al secolului al XX-lea. Mintea sa penetrantă a fost capabilă să cuprindă atât în detaliu cât şi în adâncime drama aflată în plin proces de dezvoltare a istoriei creştine atât estice cât şi vestice. El a fost un teolog, istoric bisericesc, cărturar patristic, filosof, slavist şi un scriitor de literatură comparată. „Părintele Florovski a fost constant în plăcerea sa de a citi romane în engleză, în parte sursa capacităţii sale extraordinare de a se exprima în limba engleză. Părintele era poliglot. Prefera engleza mai mult ca orice pentru expunerea generală şi pentru discursul teologic. Când a venit să slujească Departamentului de Studii Slavice de la Harvard s-a putut sesiza un fel de nemulţumire că nu şi-a ţinut cursurile în rusă în special seminariile sale despre Dostoevski, Soloviov, Tolstoi şi alţii. Era ca şi cum ei aparţineau unui secol clasic al limbii ruse şi unei civilizaţii pierdute în negura vremurilor. La fel cum un profesor de latină l-ar preda pe Cicero sau Horaţiu. Nu îndrăznea să lectureze în tonalităţile unei epoci care a dispărut pentru totdeauna."

Influenţa părintelui Florovski asupra istoricilor bisericeşti contemporani şi a slaviştilor a fost amplă. Cel mai bun mulţi volum contemporan al istoriei creştine aduce un tribut special Părintelui Florovski. Jaroslav Pelikan de la Yale University, în secţia bibliografică a primului său volum din *Tradiţia Creştină: O Istorie a dezvoltării Doctrinei,* scrie referitor la părintele Florovski referindu-se în special la cele două lucrări referitoare la Părinţii Răsăriteni: „Aceste două cărţi sunt elementare în

interpretarea dogmelor creştine şi a celor Treimice” (p. 359 din *Apariţia Tradiţei Catolice*). George Huntston Williams, Hollis Professor Emeritus la Harvard Divinity School scria: „Fiu pios al unui preot al Bisericii Ortodoxe Ruse, părintele profesor Geroges Florovski – cu o carieră lungă implicată în dialogul ecumenic – este astăzi cel mai articulat, penetrant şi destoinic exponent al teologiei şi pietăţii ortodoxe în lumea academică [occidentală]. Este inovativ şi creativ în sensul de a fi mereu pregătit să restabilească adevărul mântuitor al Scripturii şi Tradiţiei în idiomul tânjirii noastre contemporane după transcendent.”

Cuprins

Capitolul 1.

Pierderea Înţelegerii Scripturistice

Mintea modernă şi Biblia – Crezurile şi Predica – Tradiţia trăieşte – Ce a însemnat Calcedonului – Tragedia într-o nouă lumină – Un nou nestorianism – Un nou monofizitism – Criza modernă – Relevanţa Părinţilor

Capitolul 2.

Revelaţia şi Interpretarea

Mesaj şi Mărturie – Istorie şi Sistem

Capitolul 3

Catolicitatea Bisericii.

Unirea teantropică şi Biserica – Calitatea lăuntrică a catolicităţii – Transfigurare şi personalitate – Sacrul şi istoricul – Insuficenţa canonului vincenţian – Libertate şi autoritate

Capitolul 4

Biserica: natura şi datoria ei.

Mintea catolică – Noua Realitate – Noua creaţie – Antinomii istorice.

Capitolul 5.

Funcţia tradiţiei în Biserica primară

Sfântul Vicenţiu al Lerinului – Problema hermeneutică în Biserica primară – Problema hermeneutică în tradiţia Biserici Primare – Sf. Irineu şi „Canonul Adevărului" – *Regula fidei* – Sfântul Atanasie şi „scopul credinţei" – Scopul exegezei şi „Rânduiala Cultului" – Sfântul Vasile şi „Tradiţia nescrisă" – Biserica Ortodoxă ca şi interpretatoare a Scripturii – Augustin şi autoritatea catolică.

Capitolul 6.

Autoritatea Sinoadelor antice şi Tradiţia Părinţilor.

Sinoadele Bisericii primare – Sinodul ecumenic şi Sinodul Imperial – Hristos: criteriul adevărului – Înţelesul chemărilor Părinţilor.

Capitolul 7.

Sfântul Grigorie Palama

Urmând Părinţilor – Mintea Părinţilor – Caracterul existenţial al teologiei patristice – Înţelesul „epocii" părinţilor – Moştenirea Teologiei Bizantine – Sfântul Grigorie Palama şi *Theosis.*

Note.

PĂRINTELE GEORGES FLOROVSKI ŞI MESAJUL ACTUAL AL PATRISTICII

Mesajul teologic al Părintelui Profesor Georges Florovski (1893-1979) adresat contemporanilor săi este unul plin de actualitate dar şi un semnal de alarmă pentru teologul veacului al douăzecişiunulea. Este îndeobşte recunoscut că precum vreaucrile trec şi se succed unul după altul, tendinţa teologiei este de a nu mai rămâne în şabolanele tradiţionale evanghelice ci de a devia în diferite alte direcţii în funcţie de timpul şi caracteristicile epocii în care îşi duc viaţa mai îndeobşte toţii teologii noştrii. În veacul Reformei protestante teologia a primit o curbură specifică care mergea paralel cu adevăratul izvor dogmatic patristic. După convertirea Rusiei la anul 988 tot fluxul teologic rus se îndrepta în spre o direcţie bizantinistă dar fără să se implice direct în teologia patristică a părinţilor. Se gândea teologic în latină şi inima se ruga în slavonă. Apelul adresat categoric de Părintele Profesor Florovski stă şi el în acest sens ca şi o chemare în spre reîntoarcerea la izvoarele părinţilor. Sunt multe şi variate formele de deviere ale filonului teologic principal pe care noi îl desemnăm în speţă sub termneul de filon patristic. Perenitatea mesajului evanghelic este şi rămâne autentică numai în măsura în care este dezvoltată pe acest sistem patristic al părinţilor noştii. Astfel mesajul patristic este de multe ori mult mai autentic decât orice alte mesaje ale predicii contemporane direcţionate în spre situaţii sau cazuri diferite ale spectrului exemplar post-modern. Rostul principal al volumului de faţă este de a ţine acest îndreptar şi de al aduce în faţa teologului care se pregăteşte să slujească Evanghelia în faţa credincioşilor săi în vremurile noastre de cumpănă şi de destulă confuzie. Este mai întâi de orice un apel împotriva *„amăgirii.”* Lectura părintelui Florovski nu este o amăgire sau o dezamăgire ci oferă soluţii valabile celor care sunt interesaţi să iasă afară din mult prea facila confuzie teologică existentă. Accentul focal pe care părintele îl pune pe aspectul ecclesiologic al dogmei şi al înţelegerii ei patristice care face din rândurile de faţă o veritabilă pledoarie spre întoarcerea la adevărata

nuanţă a tainei Bisericii înţelese în spaţiul ei de matrice pentru tot restul sârguinţelor şi nevoinţelor teologice. Părintele nu uită să menţioneze că pocăinţa, accentul evangheliei pe schimbarea lăuntrică a omului şi pregătirea, în cele din urmă, pentru viaţa viitoare sunt toate nişte subiecte care sunt centrul patristicii, al fenomenologiei părinţilor bizantini din secolele de început ale creştinismului. Până şi tragedia omului căzut, în lumina crucii, este văzută de părinţi ca şi un episod luminos al existenţei omului. Patristica nu este un element menit să ne întristeze ci să ne dea speranţă fiind prin ea înseşi o cale de apropiere de adevărata Ortodoxie şi un drum la înviere.

În introducerea de faţă nu am voit să particularizăm anumite dispute pe care Părintele Profesor Florovski le-a avut sau le-a deschis personal cu diferiţi contemporani ai săi. Am dorit să adresăm o imagine clară a teologiei practicate de unul din cei mai mari teologi contemporani. În mare parte subiectele teologiei ortodoxe sunt subiecte dificile. Ele nu pot fi pătrunse nici de cele mai ascuţite minţi fără studii de specialitate explicatorii şi obligatorii. Înseşi crucea lui Hristos este o problemă teologică dificilă de explicat comprehensiv. Studiile părintelui Florovski sunt în acest sens un exemplu. Le recomandăm tuturor celor interesaţi de ele. Ele sunt ca o hartă celor care se află pe drumul cercetării teologice. În ele se poate citii „taina Duhului coborât şi să sălăşluit între noi pentru totdeauna.” Socotim că reflecţiile despre catolicitatea Bisericii sunt şi ele un mod de a arăta direcţia călăuzitoare teologului care se află pe drumul cercetării intelectuale şi mistice. Este de datoria teologului să-şi împroprieze acest mesaj al teologiei autentice pentru a nu face să se repete greşeala facută de iudei în vremurile Vechiului Testament: *„din pricina voastră numele Meu este hulit între neamuri”* (Isaia 52, 5). Astfel că fiecare veac trebuie să fie un nou veac care să deschidă noi posibilităţi pentru teologie. Teologia se deprinde numai prin trecerea prin filtrul patristic şi prin ceea ce au avut de spus părinţii în paginile

scrierilor lor teologice. Ei au fost cei care prin discernământ au catalizat şi clasificat sensul gândirii şi al reflecţiei teologice. Astfel putem distinge destul de clar conturul îndemnului către universalitate, către contururile acestui mod de abordare care nu rămân închistate în nişte standarde limitate de subiectul unor cunoştinţe teologice cât se poate de nesigure. Astfel putem spune că teologia veritabilă de astăzi nu constă în multa citire sau în multa erudiţie ci în *înţelegere.* Canoanele scripturistice sunt fixate ca să ofere un contur în care gândirea teologului se poate mişca. Din această perpspectivă gândirea Părintelui Profesor Florovksi este optimistă şi plină de acurateţe. Prin intermediul scrierilor lui putem găsi calea de trecere dincolo de căderea în păcat a omului care nu este alta decât pocăinţa din inimă însoţită cu lacrimi. Aceasta este calea învederată care duce în cele din urmă la teologia veritabilă.

Radu Teodorescu

CAPITOLUL 1

Pierderea Înţelegerii Scripturistice·[1]

„Din moment ce Adevărul este în Iisus” (Efeseni 4: 21).

Predicatorii creştini nu trebuie să predice opiniile lor private. Preoţii sunt însărcinaţi şi hirotoniţi în Biserică cu scopul de a predica Cuvântul lui Dumnezeu. Lor le sunt daţi nişte termeni de referinţă ficşi – anume, Evanghlia lui Iisus Hristos – şi ei sunt dedicaţi acestui singur şi peren mesaj. Se aşteaptă din partea lor să propage şi să susţină „credinţa care a fost distribuită lor prin sfinţi.” Bineînţeles

1· “Pierderea înţelegerii scripurale” a apărut original în 19 decembrie 1951 ca şi articol în *Veacul Creştin* ca şi „Din moment ce Adevărul este în Iisus.” Drepturile de autor deţinute de Fundaţia Veacului Creştin şi retipărită cu permisiune.

că acest cuvânt al lui Dumnezeu trebuie să fie predicat „eficent.” Aceasta înseamnă că acest cuvânt trebuie astfel prezentat încât să poarte convingere şi să poruncească supunere fiecărei noi generaţii şi fiecărui grup. Acest cuvânt poate fi reafirmat în noi categorii dacă circumstanţele o cer. Mai presus de toate, trebuie păstrată identitatea mesajului.

Trebuie să fim siguri că se predică aceiaşi Evanghelie care a fost dată şi nu se introduce niciun alt fel de altă „Evanghelie străină” proprie predicatorului. Cuvântul Domnului nu poate fi uşor aranjat sau acomodat obiceiurilor şi atitudinilor schimbătoare unei perioade specifice, inclusiv timpul nostru propriu. Din nefericire, suntem înclinaţi să măsurăm Cuvântul lui Dumnezeu prin propria noastră statură în loc să ne verificăm înţelegerea prin statura lui Hristos. „Mintea modernă” stă şi ea sub judecata Cuvântului lui Dumnezeu.

Omul modern şi Scriptura.

Tocmai în acest moment începe dificultatea noastră majoră. Majoritatea dintre noi am pierdut integritatea înţelegerii (minţii sau gândirii) scripuristice, chiar şi dacă sunt reţinute anumite părţi din frazeologia biblică. Omul modern se plânge adesea că adevărul lui Dumnezeu îi este oferit lui într-un „idiom arhaic” – în limbajul Bibliei – care nu mai este al său şi care nu poate fi folosit spontan. Recent s-a sugerat că ar trebui să „demitologizăm” Scriptura, înţelegând prin aceasta înlocuirea înţelesului categoriilor antice ale Scrierilor Sfinte prin ceva mai modern. Totuşi, nu putem scăpa de întrebarea: nu este oare limbajul Scripturii, realmente, nimic mai mult decât o învelire accidentală şi externă din care trebuie eliberată şi desfăcută o „idee eternă” sau este mai mult un vehicul peren al mesajului dumnezeiesc care a fost oferit odată pentru totdeauna?

Ne aflăm în pericolul de a pierde unicitatea Cuvântului lui Dumnezeu în procesul unei „reinterpretări”

continue. Cum putem noi interpreta dacă am uitat limbajul original? Nu ar fi mai ferit să ne plecăm gândirea obişnuinţelor mentale ale limbajului biblic şi să reînvăţăm idiomul Bibliei? Niciun om nu poate primii limbajul Evangheliei dacă nu se pocăieşte – „îşi schimbă mintea.” În limbajul Evangheliei (*metanoeite*) pocăinţa nu înseamnă doar încunoştinţarea şi pocăinţa pentru păcate, ci înseamnă exact o „schimbare a minţii” – o profundă schimbare a atitudinii mentale şi emoţionale a omului, o reînnoire integrală a sinelui omului, care începe în renunţarea de sine şi este împlinită şi pecetluită de Duhul.

Trăim astăzi într-un veac plin de haos şi dezintegrare intelectuală. Este posibil ca omul să nu se fi decis şi varietatea opiniilor este dincolo de orice nădejde şi reconciliere. Probabil unicul indicator luminos pe care îl avem să ne conducă prin ceaţa minţii veacului nostru disperat este doar „credinţa care a fost descoperită sfinţilor,” aceasta oricât de obsolet şi arhaic ar părea idiomul Bisericii primare judecat după standardele noastre vremelnice.

Predicaţi crezul!

Atunci ce vom predica? Ce ar trebui să predic eu contemporanilor noştii „într-un veac ca acestea”? Nu există niciun loc de îndoială: îl voi predica pe Iisus şi pe acesta crucificat şi înviat. Voi predica şi poruncii tuturor celor care am fost încredinţat să mă adresez mesajul mântuirii aşa cum mi-a fost înmânat mie de o tradiţie neîntreruptă a Bisericii universale. Nu voi ezita nici eu în veacul acesta. În alte cuvinte, voi predica „doctrinele crezului.”

Sunt deplin conştient că acest crez este o piatră de poticnire pentru mulţi din generaţia noastă. „Crezul este un simbol venerabil, la fel ca şi un steag zdrenţuit pe pereţii Bisericilor noastre naţionale. Pentru lupta noastră prezentă a Bisericii din Asia, din Africa, din Europa şi din America acest crez, atunci când este înţeles este la fel ca şi

ceva folositor asemenea unui barde sau halebarde în mâinile unui soldat modern." Acest lucru a fost scris de un cărturar britanic care este un predicator dedicat. Probabil el nu le-ar scrie astăzi. Sunt mulţi care ar face şi ei cu însufleţire şi viguros această afirmaţie. Să ne amintim, orişicum, că acele crezuri primare erau deliberat scripturistice şi este sigur faptul că frazeologia lor scripturistică este cea care le face dificile omului modern.

Astfel ne confruntăm cu aceiaşi problemă: ce putem oferi în locul Sfintei Scripturi? Eu aş prefera limbajul Tradiţiei aceasta nu din cauza unui „conservatorism" leneş şi credul sau al unei „ascultări" oarbe faţă de nişte autorităţi externe, ci pur şi simplu fiindcă nu pot găsi o altă frazeologie mai bună. Sunt pregătit să mă expun acuzei inevitabile de a fi „fundamentalist." Voi protesta că o astfel de acuză este gratuită şi greşită. Eu nu ţin şi nu păstrez „doctrinele crezurilor," conştient şi cu însufleţire, fiindcă înţeleg prin credinţă adecvarea lor perenă şi relevanţa tuturor veacurilor (epocilor) şi a tuturor situaţilor, inclusiv cele ale unor vremuri ca şi ale noastre. Eu cred că este tocmai „doctrina crezului" cea care poate face o generaţie disperată ca aceasta să recâştige viziunea şi curajul creştin.

Tradiţia trăieşte

„Biserica nu este niciun muzeu de exponente moarte şi nicio societate de cercetare." Exponatele sunt vii – *depositum juvenescem,* ca să folosim fraza Sf. Irineu. Crezul nu este o relicvă a trecutului, ci „cuvântul Duhului." Reconvertirea lumii la creştinism este ceea ce trebuie să predicăm astăzi. Aceasta este unicul fel de ieşire din impasul în care lumea a fost trasă prin eşecul creştinilor de a fi cu adevărat creştini. Evident, doctrinele creştine nu răspund *direct* nici unei întrebări din câmpul politicii şi economiei. Aceasta nu o face nici Evanghelia lui Hristos. Totuşi impactul său asupra cursului istoriei umane a fost enorm. Noua lume poate fi construită doar pe un nou om.

Ce a însemnat Calcedonul

„Şi s-a făcut om.” Care este ultima conotaţie a acestei afirmaţii credală? Sau în alte cuvinte, *cine* a fost Iisus, Hristosul şi Domnul? Ce înseamnă aceasta în limbajul Sinodului de la Calcedon, că acelaşi Iisus a fost „om desăvârşit” şi „Dumnezeu desăvârşit,” totuşi o personalitate singură şi unică? „Omul modern” de obicei este cât se poate de critic cu privire la această definiţie a Calcedonului. Nu reuşeşte să-i mai comunice niciun înţeles. „Imaginaţia” crezului, dacă îi mai comunică, nimic mai mult sau mai puţin decât un poem. „Definiţia” Calcedonului nu este o afirmaţie metafizică şi nici nu s-a voit să fie tratată aşa. Nici taina întrupării nu a fost doar un „miracol metafizic.” Formula Calcedonului a fost o afirmaţie a credinţei şi prin urmare nu poate fi înţeleasă afară din contextul total al experienţei Bisericii. De fapt, aceasta este o „afirmaţie existenţială.”

Formula de la Calcedon este un contur intelectual a tainei care este înţeleasă de credinţă. Răscumpărătorul nostru *nu* este un om, ci Dumnezeu *însuşi.* Aici stă accentul existenţial al acestei afirmaţii. Răscumpărătorul nostru este unul care „s-a pogorât” şi care, „fiind făcut om” s-a identificat pe sine cu oamenii în unirea cu adevărat umană a vieţii şi naturii. Nu numai iniţiativa a fost dumnezeiască ci şi Conducătorul Mântuirii a fost o Persoană dumnezeiască. Plinirea naturii umane în Hristos înseamnă simplu competenţa şi adevărul acestei identificări răscumpărătoare. Dumnezeu intră în istoria umană şi devine o persoană istorică.

Aceasta sună paradoxal. Într-adevăr există o taină: „şi fără nicio îndoială mare este taina dumnezeirii; Dumnezeu se face cunoscut în carne.” Această taină a fost o revelaţie; adevăratul caracter al lui Dumnezeu a fost descoperit în Întrupare. Atât a fost Dumnezeu de preocupat intim cu destinul omului (şi în special cu destinul fiecăruia „dintre cei mici”) astfel încât a intervenit

în persoană în haosul şi mizeria vieţii pierdute. Providenţa dumnezeiască nu este doar o simplă forţă conducătoare a universului de la o distanţă augustă prin intermediul maiestăţii dumnezeieşti, ci o kenoză, o „smerire de sine" a măririi lui Dumnezeu. Există o relaţie *personală* între Dumnezeu şi om.

Tragedia într-o nouă lumină

Prin urmare întregul tragediei umane apare într-o nouă lumină. Taina Întrupării a fost o taină a iubirii dumnezeieşti, a identificării dumnezeieşti cu omul pierdut. Punctul central al Întrupării a fost crucea. Acesta este punctul de întoarcere al destinului uman. Taina înfricoşătoare a crucii devine de înţeles doar într-o perspectivă mai largă a unei hristologii integrale; ceea ce înseamnă doar dacă vom crede că Cel crucificat a fost cu adevărat „Fiul Dumnezeului celui Adevărat." Moartea lui Hristos a reprezentat intrarea lui Dumnezeu în mizeria morţii umane (din nou *în persoană*), o coborâre în Iad şi acesta a însemnat sfârşitul morţii şi inaugurarea unei vieţi veşnice pentru om. Există o coerenţă uimitoare în corpul doctrinei tradiţionale. Aceasta poate fi înţeleasă şi împropriată doar în contextul viu al credinţei, prin care spun într-o comuniune personală cu dumnezeul personal. Singură credinţa face formulele convingătoare; doar credinţa face formulele să trăiască. „Pare paradoxal, totuşi este experienţa tuturor observatorilor lucrurilor duhovniceşti: nimeni nu are niciun beneficiu de la Evanghelii dacă nu-L iubeşte pe Hristos." Hristos nu este un text ci o Persoană vie şi El locuieşte în trupul Său Biserica.

Un nou nestorianism

Ar părea ridicol să sugerăm că cineva ar trebui să predice doctrina Calcedonului „într-un timp limită ca acesta." Totuşi, este tocmai această doctrină – realitatea la

care poartă mărturie această doctrină – care poate schimba întreaga perspectivă a omului modern. Aceasta îi aduce o libertate adevărată. Omul nu este singur în această lume şi Dumnezeu are un interes personal în evenimentele istoriei umane. Aceasta este o implicaţie imediată a concepţiei integrale a Întrupării. Faptul că disputele hristologice ale trecutului sunt irelevante situaţiei contemporane este o iluzie. De fapt, ele sunt continuate şi repetate în controversele epocii noastre. Omul modern, deliberat şi subconştient este ispitit de extrema nestoriană. Ceea ce înseamnă, el nu ia Întruparea în serios. El nu îndrăzneşte să creadă că Hristos este o persoană dumnezeiască. El doreşte să aibă un Răscumpărător *uman*, desemnat doar de Dumnezeu. El este mult mai interesat de psihologia umană a Răscumpărătorului decât de taina iubirii dumnezeieşti. Fiindcă în cele din urmă el crede optimist în demnitatea omului.

Un nou monofizitism

Pe de cealaltă parte a extremei în zilele noastre ne întâlnim cu o renaştere a tendinţelor „monofozitiste” în teologie şi religie, atunci când omul este redus la o pasivitate completă şi i se permite doar să asculte şi să nădăjduiască. Tensiunea prezentă între „liberalism” şi „neo-ortodoxie” nu este de fapt decât o reînviere a luptelor hristologice mai vechi, la un nou nivel existenţial şi într-o gamă duhovnicească nouă. Conflictul nu v-a fi niciodată aşezat şi rezolvat în câmpul teologiei decât doar dacă se obţine o viziune teologică mai largă.

În Biserica primară predica era energic teologică. Nu era doar o speculaţie vagă. Noul Testament însuşi este o carte teologică. Neglijarea teologiei în instrucţia laicilor în timpurile moderne este responsabilă atât pentru decăderea religiei personale cât şi pentru acel simţ al fustrării care domină starea de spirit modernă. De ce avem nevoie în creştinism într-un timp ca acesta este o teologie

existenţială care să răsune. Deoarece pentru faptul că nicio teologie nu este predicată, de obicei se adoptă nişte „ideologii ciudate” şi care sunt combinate cu fragmentele crezurilor tradiţionale. Tot apelul „Evangheliilor rivale” din zilele noastre este faptul că oferă un fel de pseudo-teologie, un sistem de pseudo-dogme. Ele sunt primite cu bucurie de cei care nu pot găsi nicio teologie în teologia redusă la stilul „modern.” Alternativa existenţială cu care se confruntă mulţi în zilele noastre a fost formulată apt de un teolog englez, „dogma sau... moartea.” Epoca a-dogmatismului şi pragmatismului s-a sfârşit. Prin urmare slujitorii Bisericii trebuie să predice din nou doctrine şi dogme – Cuvântul lui Dumnezeu.

Criza modernă

Prima datorie a predicatorului modern este „re-construcţia crezului.” Acesta nu este nicidecum o „preocupare intelectuală.” Crezul este doar harta adevăratei lumi şi ea nu trebuie confundată cu realitatea. Omul modern nu a fost atât de mult preocupat de propriile sale idei şi convingeri, de propriile sale atitudini şi reacţii. Criza modernă grăbită de umanism (un fapt ce nu poate fi negat) a fost adusă în discuţie de redescoperirea lumii reale în care chiar că noi am început să credem. Redescoperirea Bisericii este cel mai decisiv aspect al noului realism duhovnicesc. Realitatea nu mai este ecranizată de noi pe peretele propriilor noastre idei. Ea devine din nou accesibilă. Se redescoperă astăzi că Biserica nu este doar o companie de credincioşi, ci „trupul lui Hristos.” Aceasta este o redescoperire a unei noi dimensiuni, o redescoperire a Răscumpărătorului dumnezeiesc în mijlocul turmei sale credincioase. Această redescoperire aruncă un nou potop de lumină pe mizeria existenţei noastre dezintegrate într-o lume secularizată deplin. Este deja recunoscut de mult că adevărata soluţie a problemelor sociale stă cumva în reconstrucţia Bisericii. „Într-un timp ca acesta” trebuie predicat „Hristosul

întreg," Hristos şi Biserica – *totus Christus, caput et corpus,* pentru ca să folosim faimoasa frază a lui Augustin. Este posibil ca această predică să nu fie neobişnuită, dar se pare că este singura cale să se predice Cuvântul lui Dumnezeu eficent într-o perioadă de încercare şi disperare ca şi cea de astăzi.

Relevanţa părinţilor

Adeseori mă trezesc cu un sentiment ciudat. Atunci când citesc pe clasicii antici ai teologiei creştine, Părinţii Bisericii îi găsesc mai aproape problemelor şi necazurilor timpurilor mele decât producerea unor teologi moderni. Părinţii se luptau cu probleme existenţiale, cu acele revelaţii ale subiectelor eterne care au fost descrise şi înregistrate de Sfintele Scripturi. Mi se pare că Sf. Atanasie şi Augustin sunt mult mai la zi decât mulţi dintre teologii noştii contemporani. Motivul este simplu: ei aveau de a face cu faptele însele şi nu cu hărţi ale faptelor. Ei arau preocupaţi cu ceea ce putea crede omul nu cu ceea ce a făcut Dumnezeu pentru om. „Într-un timp ca acesta" trebuie să ne lărgim perspectivele, să ne reamintim de maeştrii trecutului şi să încercăm pentru perioada noastră o sinteză existenţială a experienţei creştine.

CAPITOLUL 2

Revelaţia şi Interpretarea

„Şi dacă unii nu au fost credincioşi? Oare necredincioşia lor v-a desfiinţa credincioşia lui Dumnezeu?"
(Romani 3:3)

Mesaj şi mărturie

Ce este Biblia? Este oare o carte ca şi oricare alta

menită oricărui scriitor ocazional de la care se aşteaptă să fie înţeleasă dintr-o dată în sensul ei propriu? Nu, este mai mult un fel de carte *sfântă* care se adresează mai mult de orice credincioşilor. Bineînţeles că o carte sfântă poate fi citită la fel de bine de oricine, „ca şi literatura.” Acest lucru este irelevant scopului nostru imediat. Acum suntem preocupaţi nu cu litera ci cu mesajul. Sf. Ilarie a accentuat acest lucru: *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo.* [Scriptura nu constă în citire, ci în înţelegere]. Există oare un mesaj definit în Biblie luată ca şi un întreg, ca şi o singură carte? Din nou, cui i se adresează, dacă i se adresează cuiva acest mesaj? Se adresează oare indivizilor care sunt împuterniciţi să înţeleagă o carte şi să-i expună mesajul? Sau se adresează comunităţii şi indivizilor doar în măsura în care ei sunt membrii comunităţii?

Oricare ar fi fost originea documentelor particulare incluse în această carte este evident că această carte ca şi întreg a fost o creaţie a comunităţii, atât în Vechiul Testament cât şi în Biserica de după Hristos. În niciun fel Biserica nu este o colecţie *completă* a tot ceea ce este istoric, legislativ şi scrieri devoţionale disponibile, ci o *selcţie* a unora, autentificată şi legiferată de folosinţa (mai întâi de orice liturgică) în comunitate şi în cele din urmă de autoritatea formală a Bisericii. A existat un fel de „selecţie” prin care „selecţia” a fost verificată şi formată. „Şi cu adevărat multe ale lucruri a făcut Iisus în prezenţa ucenicilor Lui, care nu sunt scrise în această carte. Acestea sunt scrise ca să credeţi în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu; şi crezând viaţă să aveţi prin numele Său.” (Ioan 20; 30-31). Acelaşi lucru se aplică, mai mult sau mai puţin, Bibliei ca întreg. Anumite scrieri au fost selectate, editate şi compilate şi puse împreună. Apoi au fost încredinţate credincioşilor, oamenilor ca şi o versiune autorizată a mesajului dumnezeiesc. Mesajul este dumnezeiesc; vine de la Dumnezeu; este Cuvântul lui Dumnezeu. Comunitatea credincioasă este cea care confirmă Cuvântul vorbit şi îi certifică adevărul. Caracterul

sfânt al Bibliei este stabilit de credinţă. Biblia ca şi carte a fost compusă în comunitate şi mai întâi de orice s-a dorit edificarea ei. Cartea şi Biserica nu pot fi separate. Cartea şi legământul sunt şi trebuie luate împreună. Legământul implică oameni. Cuvântul lui Dumnezeu a fost încredinţat Oamenilor Legământului sub vechea repartizare (Romani 3:2) şi este Biserica Cuvântului întrupat cea care păstrează mesajul Împărăţiei. Întradevăr Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, dar cartea stă prin mărturia Bisericii. Canonul Bibliei este stabilit şi autorizat de Biserică.

Orişicum nu trebuie uitat trecutul misionar al Noului Testament. „Predica apostolică," întrupată şi înregistrată are un scop dublu: edificarea credincioşilor şi convertirea lumii. Prin urmare, Noul Testament nu este o carte tip comunitate în înţelesul exclusiv după cum era Vechiul Testament. Acesta este totuşi o carte *misionară.* Atitudinea lui Tertulian faţă de scripturi este tipică. El nu a fost pregătit să discute cu ereticii subiectele controversate ale credinţei pe baze scripturistice. Scripturile aparţineau Bisericii. Folosirea lor de către eretici era ilicită. Ei nu aveau niciun drept pe proprietatea străină. Aşa erau argumentele lui din faimosul său tratat: *De praescriptione haereticorum.* Un necredincios nu are niciun acces la mesaj, pur şi simplu fiindcă nu l-a „primit." Pentru el nu există niciun „mesaj" în Scriptură.

Nu este întâmplător faptul că o antologie de scrieri diverse, compuse la date diferite şi de diferiţi scriitori a ajuns să fie privită ca şi o singură carte. *Ta biblia* este bineînţeles pluralul dar *Biblia* este emfatic singular. Scripturile sunt cu adevărat o singură Scriere Sfântă. Există o singură temă principală şi un singur mesaj pe tot parcursul poveştii. Deoarece există o poveste. Sau mai mult, Biblia înseşi este această poveste, povestea tranzacţiilor lui Dumnezeu cu poporul său ales. Biblia reţine mai întâi de orice toate faptele măreţe ale lui Dumnezeu, *Magnalia Dei.* Procesul a fost iniţiat de Dumnezeu. Există un început şi un sfârşit, sfârşit care este în cele din urmă un scop. Există un punct de început: acel

fiat dumnezeiesc original – „la început” (Facerea 1:1). Există şi un sfârşit: „care v-a să vină” (Apocalipsă 22:20). Există o poveste compozită şi totuşi singulară – de la Facere la Apocalipsă. Această poveste este istorie. Există un proces care se desfăşoară între aceste două puncte terminale. Acest proces are o direcţie definită. Există un ţel ultim şi se aşteaptă o ultimă împlinire. Fiecare moment particular se corelează cu ambii termeni şi prin urmare îşi are locul unic şi potrivit în acest întreg. Niciun moment nu poate fi înţeles decât numai în contextul şi perspectiva întreagă.

Dumnezeu a vorbit „de nenumărate ori şi în multe feluri” (Evrei 1:1). El s-a descoperit pe sine în veacuri, nu numai o singură dată, ci constant, din nou şi din nou. El şi-a condus poporul său din adevăr în adevăr. Există nivele în revelaţia Sa: *per incrementa.* Această diversitate şi varietate nu ar trebui să fie ignorată şi trecută cu vederea. Totuşi a fost întotdeauna acelaşi Dumnezeu şi mesajul său ultim a fost întotdeauna la fel. Este tocmai identitatea acestui mesaj cea care oferă scrierilor variate unitatea lor deplină, în ciuda varietăţii manierelor. Versiuni diferite au fost puse în carte pe parcurs. Biserica a rezistat tuturor încercărilor de a substitui o singură Evanghelie sintetică pentru cele patru Evanghelii diferite, de a transforma *Tertaevangheliarul* într-un *Dia-tesaron*, în ciuda tuturor dificultăţilor create de „contradicţiile Evangheliştilor” (cu care se lupta Augustin). Aceste patru Evanghelii păstrau destul de sigur unitatea mesajului şi probabil într-o formă mult mai concretă decât şi-ar permite orice altă compilaţie.

Biblia este o carte despre Dumnezeu. Dumnezeul Bibliei nu este un *Deus absconditus* ci *Desus revelatus.* Dumnezeu se manifestă şi se descoperă pe sine. Dumnezeu intervine în viaţa umană. Biblia nu este doar o simplă înregistrare a acestor fapte şi intervenţii. Este mai mult un fel de intervenţie în sine. Ea poartă cu sine un mesaj dumnezeiesc. Faptele lui Dumnezeu constituie în ele însele un mesaj. Nu este nevoie prin urmare să scăpăm din timp

sau istorie pentru a ne întâlnii cu Dumnezeu căci Dumnezeu se întâlneşte cu omul în istorie, în elementul uman, în mijlocul existenţei zilnice a omului. Istoria îi aparţine lui Dumnezeu şi Dumnezeu intră în istoria umană: aceasta este o înregistrare de fapte Dumnezeieşti, nu atât de mult o prezentare a tainelor veşnice a lui Dumnezeu şi aceste taine sunt disponibile numai printr-o mediaţie istorică. „Niciun om nu L-a văzut pe Dumnezeu, numai Fiul unul născut care este în sânurile Tatălui L-a făcut cunoscut" (Ioan 1:18). Fiul l-a făcut cunoscut pe Tatăl intrând în istoria umană, sfânta întrupare. Astfel schema istorică a revelaţiei nu este ceva care se cuvine să fie lăsată la o parte. Nu este niciun fel de nevoie să scoatem adevărul revelat din schema în care a avut loc revelaţia. Din contră, o astfel de abstracţie ar aboli chiar adevărul însuşi. Adevărul nu este doar o idee, ci o persoană, chiar Cuvântul întrupat.

În Biblie suntem şocaţi de relaţia intimă a lui Dumnezeu cu omul şi a omului cu Dumnezeu. Acesta este intimitatea Legământului, o intimitate a alegerii şi adopţiei. Această intimitate culminează în întrupare. „Dumnezeu şi-a trimis pe Fiul Său născut dintr-o femeie, născut sub lege" (Galateni 4:4). În Biblie îl vedem nu numai pe Dumnezeu, ci deasemenea şi pe om. Aceasta este revelaţia lui Dumnezeu, dar ceea ce se descoperă este interesul lui Dumnezeu faţă de om. Dumnezeu se descoperă pe sine omului, „apare" în faţa lui, „vorbeşte" şi conversează cu el pentru ca să descopere omului înţelesul ascuns al propriei sale existenţe şi scopul ultim al vieţii sale. În Scriptură vedem pe Dumnezeu venind în existenţă pentru ca să se descopere omului şi îl vedem pe om întâlnindu-se cu Dumnezeu şi nu numai ascultându-i vocea lui Dumnezeu dar deasemenea şi răspunzându-i acesteia. În Biblie nu numai că auzim vocea Sa, dar îi şi răspundem – în cuvinte de rugăciune, mulţumire, adorare, înfricoşare, iubire, tristeţe, frângere, bucurie, nădejde sau disperare. La fel cum era şi în trecut există doi parteneri în Legământ, Dumnezeu şi omul şi ambele aparţin unul altuia

în taina existenţei întâlnirii cu adevărat dumnezeiesc-omenească care este descrisă şi înregistrată în povestea Legământului. Răspunsul uman este integrat în taina Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta nu este un monolog dumnezeiesc ci un dialog şi ambii vorbesc Dumnezeu şi omul. Rugăciunile şi invocaţiile psalmistului care se roagă sunt mai mult sau mai puţin „Cuvântul lui Dumnezeu." Dumnezeu voieşte, aşteaptă şi cere acest răspuns al omului. Pentru acest motiv El se descoperă omului şi vorbeşte cu el. El stabileşte Legământul Său cu fiii oamenilor. Totuşi, toată această intimitate nu compromite suveranitatea şi transcendenţa dumnezeiască. Dumnezeu „locuieşte în lumina neapropiată" (I Timotei 6:16). Această lumină, orişicum, „luminează pe tot omul care vine în lume." (Ioan 1: 9). Aceasta o constituie taina sau „paradoxul" revelaţiei.

Revelaţia este istoria Legământului. Revelaţia înregistrată, Sfânta Scriptură este prin urmare şi mai presus de orice istorie. Legea şi profeţii, psalmii şi profeţiile, toate sunt incluse şi ţesute într-o plasă istorică vie. Revelaţia este un sistem de fapte dumnezeieşti; am putea spune Revelaţia a fost calea lui Dumnezeu în istorie. Punctul culminant a fost atins atunci când Dumnezeu a intrat în istorie singur şi pentru totdeauna: atunci când cuvântul lui Dumnezeu întrupat „a fost făcut om." Pe de cealaltă parte, cartea revelaţiei este la fel de bine o carte a destinului uman. Aceasta este istoria mântuirii şi prin urmare omul aparţine organic acestei poveşti. Aceasta ne arată nouă omul în ascultarea sa şi în rebeliunea sa îndărătnică, în căderea şi restaurarea sa. Tot destinul uman este condensat şi exemplificat în destinul lui Israel, vechi şi nou, poporul ales al lui Dumnezeu, un popor care se află în posesia lui Dumnezeu. Faptul alegerii are aici o importanţă primară. Un popor a fost ales, separat de restul naţiunilor, constituit ca şi o oază sfântă în mijlocul dezordinii umane. Dumnezeu şi-a stabilit legământul său numai cu un singur popor de pe pământ şi şi-a dat legea Sa sfântă. Aici a fost creată doar o singură preoţie, deşi una

provizorie. În această naţiune au vorbit doar profeţii adevăraţi, care au rostit Cuvinte inspirate de Duhul lui Dumnezeu. Acesta era un centru ascuns al întregii lumi deşi acesta, deşi era sfânt, o oază oferită de mila lui Dumnezeu, în mijlocul unei lumi căzute, păcătoase, pierdute şi nerăscumpărate. Toate acestea nu sunt litera ci chiar inima mesajului biblic. Toate acestea au venit de la Dumnezeu şi nu a existat niciun fel de merit sau realizare umană. Totuşi, toate acestea au fost oferite de dragul omului, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire." Toate aceste privilegii oferite vechiului Israel au fost subordonate scopului ultim, cel al mântuirii universale: „căci mântuirea vine de la evrei" (Ioan 4:22). Scopul răscumpărător este întotdeauna universal dar a fost împlinit întotdeauna prin mijloacele separării, selecţiei sau sortării. În mijlocul căderii şi ruinei umane Dumnezeu ridică o oază sfântă. Biserica este totuşi o oază sfântă separată dar nu scoasă din lume. Din nou, această oază nu este doar un refugiu sau un adăpost, ci mai bine spus o citadelă, o avangardă a lui Dumnezeu.

Există un centru în povestea biblică sau mai bine spus un punct crucial pe linia evenimentelor temporale. Există un nou început întru acest proces care orişicum nu împarte sau taie în bucăţi ci îi oferă o unitate şi o coeziune ultimă. Cele două Testamente trebuie distinse cu grijă, nu trebuie confundate niciodată. Totuşi ele sunt legate organic unul de altul, nu numai ca şi două sisteme, ci în special în persoana lui Hristos. Iisus Hristos aparţine ambelor testamente. El este împlinitorul vechiei orânduiri şi prin aceiaşi faptă el plineşte vechiul, „legea şi profeţii." El inaugurează noul şi prin urmare devine împlinitorul ultim al ambelor, al întregului. El este centrul Bibliei, fiindcă el este acel *arhè* şi *telos* – începutul şi sfârşitul. Neaşteptat această tainică identitate a începutului, centrul şi scopul, în loc să distrugă realitatea existenţială a timpului, îi restituie timpului-proces realitatea sa genuină şi sensul deplin. Nu sunt doar simple fapte care pot fi trecute cu vederea, ci mai mult evenimente şi împliniri

care nu au mai existat niciodată mai înainte. „Iată fac toate lucrurile noi” (Apocalipsă 21:5).

În cele din urmă, Vechiul Testament trebuie înţeles ca şi „o carte a generaţiei lui Iisus, fiul lui David, fiul lui Avraam” (Matei 1:1). Aceasta era perioada promisiunilor şi aşteptărilor, timpul legămintelor şi al profeţiilor. Nu numai profeţii au profeţit. Mai profeţeau şi evenimentele. Toată povestea era profetică sau „tipică,” un semn profetic care face aluzie înainte în spre împlinirea finală. Acum, timpul aşteptării s-a sfârşit. Promisiunea a fost împlinită. Domnul a venit. El a venit să locuiască între oamenii poporului Său pentru totdeauna. Istoria cărnii şi sângelui este închisă. Se discerne istoria Duhului: „harul şi adevărul au venit prin Domnul Iisus Hristos” (Ioan 1:17). Aceasta a reprezentat o împlinire şi nu o distrugere a Vechiului. *Vetus Testamentum în Novo patet* [Vechiul Testament se ascunde (extinde) în cel Nou]. *Patet* înseamnă aici precis: se descoperă, se împlineşte, se discerne. Prin urmare cărţile evreilor sunt încă sfinte, chiar şi pentru Noul Israel al lui Hristos – nu trebuie lăsate la o parte sau ignorate. Ele încă ne spun despre povestea mântuirii, *Magnalia Dei.* Ele încă poartă mărturie despre Hristos. Ele trebuie citite în Biserică ca şi nişte cărţi ale istoriei sfinte şi nu trebuie transformate într-o colecţie de texte dovadă sau de fraze teologice (*loci theologici*), nici într-o carte de parabole. Profeţiile au fost împlinite şi legea a fost înlocuită de har. Dar nimic nu a fost depăşit total. În istoria sfântă, „trecutul” nu înseamnă pur şi simplu „trecere” sau „ceea ce a fost,” ci mai mult ceea ce a fost împlinit şi îndeplinit. „Împlinirea” este categoria primară a revelaţiei. Ceea ce a fost sfânt rămâne sfinţit şi sfânt pentru totdeauna. Ea are pecetea Duhului. Duhul încă răsuflă în cuvintele care au fost inspirate de El. Este adevărat că în Biserică şi pentru noi în general Vechiul Testament nu este nimic mai mult decât o carte, din moment ce Legea şi profeţii au fost depăşite de Evanghelie. Evident, Noul Testament este ceva mai mult decât o carte. Noi aparţinem Noului Testament. Noi suntem poporul noului legământ. Pentru acest motiv

tocmai în Vechiul Testament înţelegem revelaţia primar ca şi Cuvânt: noi mărturisim Duhului „care a vorbit prin profeţi.” Aceasta deoarece în Noul Testament Dumnezeu a vorbit prin Fiul Său şi suntem chemaţi nu numai să-L chemăm şi să-L ascultăm, ci şi să-L avem drept model. „Ceea ce am văzut şi am auzit vă propovăduim vouă” (I Ioan 1:3). Mai mult decât atât, suntem chemaţi *să fim* în Hristos.

Împlinirea revelaţiei este Iisus Hristos. Noul Testament este o istorie cu nimic mai prejos decât Vechiul Testament: istoria Evangheliei Cuvântului Întrupat şi începuturile istoriei Bisericii şi deasemenea profeţie apocaliptică. Evanghelia este istorie. *Evenimentele istorice* sunt sursa şi baza pentru toată nădejdea şi credinţa creştină. Baza pentru Noul Testament sunt faptele, evenimentele, actele – nu doar învăţătura – nu numai învăţătura, poruncile sau cuvintele. Chiar de la început, din prima zi a Cincizecimii când Sf. Petru ca şi martor ocular (Fapte 2: 32: „prin urmare noi suntem cu toţii martori” *martyres*) a fost martorul împlinirii mântuirii Domnului înviat, predica evanghelică are un profund accent istoric. Prin această mărturie istorică stă şi se întemeiază Biserica. Crezurile au deasemenea o structură istorică, ele se referă la evenimente. Din nou este vorba de o structură istorică. Taina lui Hristos constă în faptul că „în El a locuit trupeşte toată plinătatea Dumnezeirii” (Coloseni 2:9). Această taină nu poate fi înţeleasă numai în planul istoric, deasemenea mai există o dimensiune. Limitele istorice nu sunt uitate, nu sunt diminuate: în imaginea sfântă trăsăturile istorice sunt văzute clar. Predica apostolică era întotdeauna o povestire, o naraţiune a ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, *hic et nunc.* Ceea ce s-a întâmplat a fost ceva ultim şi nou: „Cuvântul s-a făcut carne” (Ioan 1:14). Bineînţeles Întruparea, Învierea, Înălţarea sunt fapte istorice nu chiar în înţelesul sau pe acelaşi plan ca şi evenimentele vieţii noastre zilnice. Totuşi, ele nu sunt cu nimic mai puţin fapte istorice, prin urmare cu nimic mai puţin factuale. Din contră, ele sunt

mult mai istorice – ele sunt în cele din urmă pline de neaşteptat. Ele nu pot fi stabilite deplin decât numai prin credinţă. Totuşi, acest lucru nu le scoate afară din contextul lor istoric. Credinţa nu face nimic altceva decât să descopere o nouă dimensiune, să înţeleagă *datum*-ul istoric în deplinătatea sa adâncă, în realitatea sa ultimă şi deplină. Evangheliştii şi apostolii nu au fost cronicari. Nu era misiunea lor să păstreze înregistrarea deplină a ceea ce a făcut Iisus, zi de zi, an de an. Ei ne descriu viaţa şi faptele sale pentru a ne oferi chipul Său: un chip istoric şi totuşi un chip dumnezeiesc. Nu este vorba de un portret, ci de o *icoană* – cu siguranţă de o icoană istorică, o imagine a Domnului Întrupat. Credinţa nu creează o nouă valoare; ea doar descoperă pe cea inerentă. Credinţa înseşi este un fel de viziune, „mărturisirea lucrurilor nevăzute" (Evrei 11:1: Sf. Ioan Hrisostom explică *elenchos* ca şi *opsis*). „Invizibilul" nu este cu nimic mai mult sau mai puţin decât vizibil – mai bine spus invizibilul este mult mai real. „Niciun om nu poate spune că Iisus este Domnul decât numai prin Duhul Sfânt" (I Corinteni 12:3). Aceasta înseamnă că Evanghelia poate fi înţeleasă în toată deplinătatea şi adâncimea ei numai prin experienţa duhovnicească. Ceea ce se descoperă în credinţă este oferit de adevăr. Evangheliile sunt scrise în Biserică. În acest sens ele sunt înţelegerea Bisericii. Ele sunt înregistrări ale credinţei şi experienţei Bisericii. Ele nu sunt cu nimic mai mult sau mai puţin decât naraţiuni istorice şi aduc mărturie de ceea ce s-a întâmplat cu adevărat, în spaţiu şi timp. Dacă „prin credinţă" descoperim mai mult decât ceea ce poate fi detectat prin „simţuri," aceasta nu face nimic altceva decât să descopere faptul că „simţurile" sunt deplin necorespunzătoare problemelor duhovniceşti. Ceea ce s-a întâmplat a fost fapta măreaţă a Dumnezeului Răscumpărător, ultima Sa intervenţie în torentele evenimentelor istorice. Nu trebuie să creăm un divorţ între „fapt" şi „înţeles" din moment ce ambele sunt oferite în realitate.

Revelaţia se păstrează în Biserică. Prin urmare, Biserica este interpretatorul prim şi potrivit al revelaţiei. Revelaţia este protejată şi pusă în forţă de cuvinte scrise; protejată dar nu epuizată. Cuvintele umane nu sunt cu nimic mai mult sau mai puţin decât semne. Mărturia Duhului reînvie cuvintele scrise. Nu ne referim acum la iluminarea ocazională a indivizilor prin Duhul Sfânt, ci de asistenţa permanentă a Duhului dată de Biserică, care este „stâlpul şi temelia adevărului" (I Timotei 3:15). Scripturile au nevoie de interpretare. Miezul nu este frazarea ci mesajul. Biserica este martorul dumnezeiesc permanent al acestui masaj, pur şi simplu fiindcă Biserica aparţine înseşi revelaţiei, ca şi trupul Domnului întrupat. Proclamarea Evangheliei, predica cuvântului lui Dumnezeu evident aparţine acelui *esse* al Bisericii. Biserica stă prin mărturia ei şi nu prin reminiscenţă, mai bine spus ca şi o redescoperire continuă a mesajului oferit odată sfinţilor şi de atunci păstrat totdeauna prin credinţă. Mai mult, acest mesaj este întotdeauna re-legiferat în viaţa Bisericii. Mântuirea nu este doar anunţată şi proclamată în Biserică ci este legiferată de ea. Istoria sfântă este încă continuată. Faptele măreţe ale lui Dumnezeu sunt încă îndeplinite. *Magnalia Dei* nu este circumscrisă de trecut; ele sunt prezente şi continuate în Biserică şi prin Biserică în lume. Biserica este în sine o parte integrală a mesajului Noului Testament. Înseşi Biserica este o parte a acestei revelaţii – povestea „întregului Hristos" (*totus Christus: caput et corpus* după fraza lui Augustin) şi a Duhului Sfânt. Ţelul final al revelaţiei, propriul ei *telos* nu a venit încă. Numai întru experienţa Bisericii este Noul Testament deplin şi cu adevărat în viaţă. Istoria Bisericii este în sine o istorie a răscumpărării. Adevărul cărţii este revelat şi justificat prin creşterea Trupului.

Istorie şi sistem

Trebuie să recunoaştem că Biblia este o carte dificilă, o carte pecetluită cu şapte peceţi. Trecând timpul acest

lucru nu se schimbă. Principalul motiv pentru acest lucru nu este faptul că această carte este scrisă într-o „limbă necunoscută” sau conţine cuvinte tainice pe care omul nu le poate repeta.” Din contră, piatra de poticnire a Bibliei constă în simplitatea ei totală: tainele lui Dumnezeu sunt schiţate pentru viaţa zilnică a omului de rând şi parcă toată povestea pare mult prea umană. Acest lucru este asemenea cum Domnul întrupat a apărut ca şi un om obişnuit.

Scriputurile sunt „inspirate,” ele sunt cuvântul lui Dumnezeu. Ce este inspiraţia nu poate fi definit cum se cuvine – în ea există o taină. Este taina întâlnirii dumnezeieşti-omeneşti. Noi nu putem înţelege deplin în ce fel „oamenii sfinţi al lui Dumnezeu” au auzit Cuvântul Domnului şi cum l-au putut articula în cuvintele propriului lor dialect. Totuşi, chiar în transmiterea lor umană era vocea lui Dumnezeu acolo într-un idiom uman. Indiferent în ce fel am înţelege inspiraţia, nu trebuie uitat sau trecut cu vederea un factor. Scripturile transmit şi păstrează cuvântul lui Dumnezeu tocmai într-un idiom uman. Întradevăr Dumnezeu a vorbit omului, iar omul era cel care înţelegea şi percepea. Astfel, „antropomorfismul” este inerent în acest fapt. Nu există niciun fel de acomodare la slăbiciunea umană. Punctul central este că limba umană nu-şi pierde trăsăturile naturale pentru a devenii un vehicul al revelaţiei dumnezeieşti. Dacă voim să auzim Cuvântul lui Dumnezeu cum sună clar, limba noastră nu trebuie să părăsească faptul de a fi uman. Ceea ce este omenesc nu este înghiţit de inspiraţia dumnezeiască, ci este doar *transfigurat*. „Supranaturalul” nu distruge ceea ce este „natural”: *hyper physin* nu înseamnă *para physin.* Idiomul uman nu trădează şi nu depreciază splendoarea revelaţiei, nu întăreşte puterea cuvântului lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu poate fi exprimat adecvat şi corect în cuvinte umane. Cuvântul lui Dumnezeu nu slăbeşte atunci când sună în limba omului. Omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu – această legătura „analogică” face comunicarea posibilă. Din moment ce

Dumnezeu a dorit să vorbească omului, cuvântul omului dobândeşte o nouă adâncime şi putere devenind transfigurat. Duhul dumnezeiesc răsuflă în organismul vorbirii umane. Astfel devine posibil omului să exprime cuvintele lui Dumnezeu şi să vorbească lui Dumnezeu. Devine posibilă „teologia" – *theologia, logos peri theou*.

Strict vorbind, teologia devine posibilă numai prin revelaţie. Acesta este răspunsul uman oferit lui Dumnezeu care a vorbit mai întâi. Aceasta este mărturia omului faţă de Dumnezeu care i-a vorbit, al cărui cuvânt l-a auzit, ale cărui cuvinte le-a auzit şi acum le reţine şi le repetă. Bineînţeles că acest răspuns nu este niciodată complet. Teologia se află întotdeauna în procesul formulării. Baza şi punctul de început sunt permanent aceleaşi: Cuvântul lui Dumnezeu, revelaţia. Teologia mărturiseşte revelaţia. Ea mărturiseşte în diferite feluri: în crezuri, în dogme, ritualuri sfinte şi simboluri. Într-un anume sens Scriptura înseşi este în acelaşi timp răspunsul primar sau mai bine spus Scriptura este concomitent răspunsul lui Dumnezeu şi al omului – cuvântul lui Dumnezeu este mediat prin intermediul răspunsului credincios al omului. Întotdeauna există o interpretare umană în orice prezentare a Cuvântului dumnezeiesc. Până în acest moment este întotdeauna fără de scăpare „condiţionat de situaţie." Este oare posibil ca omul să scape de situaţia sa umană?

Biserica a sumarizat mesajul scripuristic în crezuri şi în multe alte metode şi căi. Credinţa creştină a dezvoltat sau a crescut într-un sistem de crezuri şi convingeri. În orice sistem de acest fel structura lăuntrică a mesajului primar se arată evident, toate articolele particulare de credinţă sunt prezentate în interdependenţa lor mutuală. Evident, avem nevoie de un sistem la fel de bine cum atunci când călătorim avem nevoie de o hartă. Hărţile se referă la un pământ real. Orice sistem doctrinar este un fel de substitut pentru Scripturi. Ambele trebuie ţinute cap la cap: o prezentare generalizată sau abstractă a mesajului principal într-un crez sau sistem şi toate documentele particulare care se referă la momentele concrete ale

revelaţiei. Am putea să spunem un *sistem* şi chiar *istorie.*

Aici se ridică din nou o problemă: cum şi până la ce nivel poate fi istoria schiţată într-un sistem? Aceasta este principala problemă a ermeneuticii teologice. Care este folosinţa *teologică* a Bibliei? Cum ar trebui cufundătorii şi martorii concreţi, acoperind sute de ani să fie folosiţi pentru construcţia unei singure scheme? Întradevăr Biblia este una şi totuşi este de fapt o colecţie de scrieri diferite. Nu suntem împuterniciţi să ignorăm acest fapt. Soluţia depinde în cele din urmă de concepţia noastră cu privire la istorie, de concepţia noastră despre timp. Cea mai uşoară soluţie ar fi dacă am putea trece cu vederea sau depăşii diversitatea vremurilor, durata procesului însuşi. Creştinismul s-a confruntat cu o astfel de ispită începând foarte de vreme în existenţa sa. Aceasta a stat la rădăcina tuturor interpretărilor alegorice, de la Filon şi Pseudo-Barnaba la noua renaştere a alegorismului în timpurile post-reformatorice. Aceasta a fost o ispită permanentă a tuturor misticilor. Biblia este privită ca şi o carte de parabole sfinte scrisă într-un limbaj special simbolic şi datoria exegezei este să-i detecteze înţelesul ascuns, să detecteze Cuvântul veşnic care se întâmplă să fi fost folosit în maniere diferite sub diferite văluri. Adevărul şi perspectiva istorică sunt irelevante în acest caz. Concretitudinea istorică nu este nimic mai mult sau mai puţin decât o schemă pictorială, imgerie poetică. Întreaga Biblie ar fi fost reconstruită într-o carte de exemple edificatoare, de simboluri măreţe care arată spre adevărul supra-temporal. Nu este oare adevărul lui Dumnezeu totdeauna la fel, identic şi etern? În această simţire este natural să privim Vechiul Testament spre evidenţierea tuturor crezurilor şi convingerilor distinctive creştine. Cele două testamente sunt ca şi cum s-ar amesteca într-unul supra-temporal şi semnele lor distinctive ar fi şterse. Pericolele şi neajunsurile unei astfel de abordări ermeneutice sunt prea evidente pentru a necesita o respingere extensivă. Singurul remediu real împotriva acestei ispite ar fi restaurarea introspecţiei istorice. Biblia

este *istorie,* nu un sistem al credinţei şi nu trebuie folosită ca şi *summa theologiae.* În acelaşi timp, nu este istoria credinţei umane ci istoria revelaţiei dumnezeieşti. Problema primară rămâne încă nerezolvată totuşi: pentru ce scop avem nevoie de sistem şi de istorie? Pentru ce motiv şi pentru ce scop le-a ţinut Biserica întotdeauna împreună? Din nou, cel mai simplu răspuns la această întrebare este cel mai puţin mulţumitor; unii ar putea sugera că Scripturile sunt cele mai autentice înregistrări ale revelaţiei şi prin urmare tot ceea ce derivă nu sunt decât nişte comentarii. Comentariul nu poate avea niciodată aceiaşi autoritate ca şi înregistrarea originală. Există un oarecare adevăr în această sugestie, dar adevărata dificultate cu care ne confruntăm stă altundeva. De ce nu sunt stadiile primare ale revelaţiei depăşite de cele mai târzii? De ce mai avem nevoie de lege şi de profeţi chiar şi în noul legământ al lui Hristos care până la un anumit nivel de autoritate sunt ca şi Evangheliile şi restul scrierilor Noului Testament? Mă refer ca şi capitole ale uneia şi aceleiaşi cărţi. Bineînţeles că ele sunt incluse în canonul Scripturii nu doar ca şi documente istorice, nu ca şi capitole ale istoriei care tocmai a trecut. Acest lucru se referă în special la Vechiul Testament. „Căci toţi profeţii şi legea au profeţit până la Ioan” (Matei 11:13). De ce păstram atât legea cât şi profeţii şi în ce sens? Care ar putea fi adevărata folosire a Vechiului Testament în Biserica lui Hristos?

Mai întâi de toate trebuie să existe o folosire istorică. Totuşi din nou, această istorie este o istorie sfântă – nu o istorie a convingerilor umane şi evoluţia lor, ci o istorie a puternicelor fapte ale lui Dumnezeu. Aceste fapte nu sunt întreruperi dezlegate de Dumnezeu în viaţa umană. Prin urmare într-un anume sens cele mai timpurii au fost implicate sau reflectate în cele mai vechi. Există o continuitate a acţiunii dumnezeieşti la fel cum era o identitate a scopului şi ţelului. Această continuitate este baza pentru ceea ce s-a numit interpretarea „tipologică.” Terminologia patristică a devenit în acest punct fluentă.

Totuşi, a existat întotdeauna o distincţie clară între cele două metode şi folosinţe. „Alegoria” era cu adevărat o metodă exegetică. Un alegorist avea de a face mai întâi de orice cu textele; el căuta sensul ultim şi pe cel ascuns al pasajelor scripuristice, al propoziţiilor şi chiar al cuvintelor particulare, în spatele şi dedesubtul „literei.” Din contră, „tipologia” nu a fost o exegeză a textelor, ci mai mult o interpretare a evenimentelor. Aceasta era mai mult o metodă filologică decât una istorică. Era corespondenţa lăuntrică a evenimentelor din cele două testamente care a fost detectată, stabilită şi scoasă în evidenţă. Un tipologist se uită la „paralele” şi la similarităţi. Nu toate evenimentele din Vechiul Testament îşi au propria lor corespondenţă în Noul. Totuşi există anumite evenimente în vechea rânduire care au fost „figuri” sau „tipuri” a evenimentelor primare din noul. Corespondenţa lor a fost o denumire dumnezeiască: ele erau din câte se pare nivele ale unui singur proces al Providenţei răscumpărătoare. În acest fel, „tipologia” era deja folosită de Sf. Pavel (sub numele unei „alegorii”: Galateni 4:24: *Hatina estin allegoroumena*). Există un scop identic al lui Dumnezeu în faţa acestor intervenţii puternice a lui Dumnezeu şi în deplinătate ele au fost revelate în Hristos. Augustin a formulat acest lucru destul de clar: *„in ipso facto, non solum in dicto, misterium requirere debemus* [„se cuvine să căutăm taina nu numai în cuvânt, ci şi în faptul înseşi] (în *Ps. 68, sermo,* 2, 6). „Taina Vechiului Testament era Hristos; nu doar în înţelesul că Moise şi profeţii au „vorbit” cu el, ci în primul rând fiindcă tot torentul istoriei sfinte a fost orientat dumnezeieşte spre el. În acest fel El a fost împlinirea tuturor profeţiilor. Pentru acest motiv numai în lumina lui Hristos poate fi Vechiul Testament înţeles cum se cuvine şi „tainele” sale descoperite – de fapt, ele au fost dezvelite în venirea Celui „care va să vină.” Înţelesul profetic adevărat al profeţiilor este văzut clar în retrospectivă, după ce ele au fost deja împlinite. O profeţie împlinită este întotdeauna slabă şi enigmatică (aşa sunt profeţiile cărţii Apocalipsei, care arată în spre ceea ce are

să se vină „la sfârşit”). Aceasta nu înseamnă că pur şi simplu punem un sens nou în textul vechi: sensul era acolo, deşi nu putea fi văzut clar. Când noi, de exemplu, în Biserică identificăm pe Slujitorul Suferinţei (în cartea lui Isaia) ca şi Hristos crucificat, noi nu punem în practică o viziune a Vechiului Testament într-un eveniment al Noul Testament: doar detectăm înţelesul viziunii înseşi, deşi cu siguranţă acest înţeles nu ar putea fi identificat deplin în vremurile care precedau lui Hristos. Ceea ce a fost mai la început doar o viziune (o „anticipare”) a devenit un fapt istoric.

Un alt punct este de o importanţă majoră. Pentru un „alegorist” „chipurile” pe care le interpretează sunt reflecţii ale unui prototip pre-existent sau imagini ale unui „adevăr” etern şi abstract. Ele ţintesc în spre ceva care este afară din timp. Din contră tipologia este orientată în spre viitor. „Tipurile” sunt anticipări, *pre*-figurări; prototipul lor este încă pe drumul venirii. Tipologia este astfel o metodă istorică, mai mult decât una filologică fiindcă aceasta implică şi presupune mai mult una filologică. Aici trecutul, prezentul şi viitorul sunt legate într-o unitate a scopului dumnezeiesc şi scopul era Hristos. Prin urmare tipologia are un accentuat sens tipologic (Biserica este inclusă aici ca şi Trupul şi Mireasa lui Hristos). În practică, bineînţeles o adevărată balanţă nu s-a păstrat niciodată strict. Chiar şi în folosinţa patristică tipologia a fost contaminată variat de deviaţii şi acumulări alegorice, în special chiar şi în folosirea omiletică şi devoţională. Ceea ce este important este că în tradiţia catehetică a Bisericii primare, strâns legată de administrarea sfintelor taine s-a păstrat întotdeauna această balanţă. Acesta a fost tradiţia Bisericii şi deviaţiile s-au datorat mai mult curiozităţii şi imaginaţiei cărturarilor individuali. Biserica a fost în deplină sobrietate orientată istoric. Dimpreună cu doctrina istorică (sistemul) Sfânta Biblie a fost întotdeauna citită în Biserici cu scopul deliberat de a le reamintii credincioşilor baza istorică şi trecutul credinţei şi nădejdii lor. Augustin a sugerat că

profeţii au vorbit de Biserică mai clar decât însuşi Hristos, decât Mesia (în *Ps. 30.2, enaratio, 2* M.L., 36, 244). Într-un anume sens, acest lucru a fost deja natural din moment ce exista deja o Biserică. Israel, poporul ales, poporul legământului era mai mult un fel de Biserică decât o naţie, ca celelalte „naţiuni.” *Ta ethne nationes* sau *gentes* – aceşti termeni înrudiţi au fost folosiţi în Biblie (şi mai târziu) pentru a descrie păgânii şi necredincioşii în contrast cu unica naţiune care era deasemenea (şi mai mult decât orice) Biserică lui Dumnezeu. Legea a fost dată lui Israel în capacitatea lui ca şi Biserică. A îmbrăţişat toată viaţa oamenilor, „temporalul” la fel de bine ca şi „duhovnicescul,” fiindcă întreaga existenţă umană trebuia să fie orânduită de normele dumnezeieşti. Strict vorbind diviziunea vieţii în departamentul „temporal” şi „duhovnicesc” este precară. În orice caz, Israel era o comunitate de credincioşi constituită dumnezeieşte, unită de legea lui Dumnezeu, credinţa adevărată, ritualuri sfinte şi ierarhie – aici găsim toate elementele definiţiei tradiţionale ale Bisericii. Vechea orânduire a fost împlinită în noua orânduire, legământul a fost reconstituit şi vechiul Israel a fost respins din cauza necredinţei lui depline: el a omis ziua când a fost vizitat. Singura adevărata continuare a vechiului legământ a fost în Biserica lui Hristos (să ne amintim că ambii termeni sunt de origine evreiască: Biserica este *quahal* şi Hristos înseamnă *Mesiah*). Ea este adevăratul Israel, *kata pneuma.* În acest sens, Sf. Iustin a respins emfatic idea că Vechiului Testament a fost o legătură care păstra împreună Biserica şi sinagogile. Pentru el opoziţia era adevărată. Toate acuzele evreieşti au fost respinse formal: Vechiul Testament nu mai aparţinea formal evreilor din moment ce ei nu au crezut în Iisus Hristos. Vechiul Testament aparţinea acum doar Bisericii. Nimeni nu mai putea pretinde că deţine pe Moise şi pe profeţi, dacă el nu era cu Hristos Iisus. Biserica era Noul Israel şi unica moştenitoare a promisiunilor celor din vechime. Un nou şi important principiu ermeneutic a fost inclus în aceste declaraţii rigoriste ale unui apologist

creştin timpuriu. Vechiul Testament trebuia citit şi interpretat ca şi o carte a Bisericii. Ar mai trebui adăugat cartea *despre* Biserică.

Legea a fost înlocuită de adevăr şi în ea şi-a găsit adevărata împlinire şi prin urmare a fost abrogată. Aceasta nu mai trebuia impusă vechilor convertiţi. Noul Israel îşi avea propria constituţie. Această parte a Vechiului Testament s-a învechit. S-a dovedit a fi „condiţionată de situaţie" – nu atât de mult în sensul unei relativităţi istorice generale cât ca şi un sens providenţial mai adânc. Noua situaţie răscumpărătoare a fost creată sau inaugurată de Domnul: o nouă situaţie în perspectiva sfântă a mânuirii. Tot ceea ce a aparţinut esenţial stadiului sau fazei de mai înainte şi-a pierdut înţelesul propriu sau şi-au păstrat înţelesul lor ca şi o „umbră" sau imagine. În Noul Testament avem chiar acest fapt. Noul Testament este ceva mai mult decât o simplă „figură" a împărăţiei ce are să vină. Pe de altă parte, ar fi prematur să vorbim de o „eshatologie realizată," aceasta pur şi simplu fiindcă *eshaton*-ul nu a fost deja realizat: istoria sfântă nu a fost închisă. Unii ar prefera fraza: „eshatologia inaugurată." Aceasta conferă cu acurateţe diagnoza biblică—punctul crucial al revelaţiei este deja în trecut. „Ultimul" (sau „noul") a intrat deja în istorie deşi nu s-a ajuns la ultimul stadiu. Nu mai suntem doar în lumea semnelor, ci deja în lumea realităţii, totuşi sub semnul crucii. Împărţea a fost deja inaugurată, dar nu a fost deja împlinită definitiv. Canonul fix al Scripturii însuşi simbolizează o împlinire. Biblia este închisă fiindcă Cuvântul lui Dumnezeu s-a întrupat. Termenul nostru ultim de referinţă nu mai este o carte ci o persoană vie. Totuşi Biblia mai are această autoritate – nu numai ca şi o înregistrare a trecutului, ci şi ca şi o carte profetică, plină de aluzii, ţintind spre viitor, spre sfârşit.

Istoria sfântă a mântuirii încă se dezvoltă. Acum este istoria Bisericii cea care este Trupul lui Hristos. Nu este posibil niciun sistem complet al credinţei creştine, căci Biserica se află încă în pelerinajul ei. Biblia este păstrată

de Biserică ca şi o carte de istorie pentru a le reamintii credincioşilor de natura dinamică a revelaţiei dumnezeieşti, „în multe chipuri şi în multe feluri.”

CAPITOLUL 3.

Catolicitatea Bisericii

Unirea teantropică şi Biserica

Hristos a cucerit lumea. Această victorie constă în faptul că şi-a creat propria Sa Biserică. În mijlocul vanităţii şi sărăciei, a slăbiciunii şi istoriei suferinţei umane, El a pus temeliile unei „noi fiinţe.” Biserica este lucrarea lui Hristos pe pământ; este chipul şi reşedinţa binecuvântatei Sale prezenţe în lume. De ziua Cincizecimii Duhul Sfânt s-a pogorât peste Biserică care era atunci reprezentată de cei doisprezece apostoli şi de cei care se aflau împreună cu ei. El a intrat în lume pentru locui cu noi şi pentru ca să acţioneze mai deplin decât a acţionat mai înainte; „Duhul nu a fost dăruit fiindcă Iisus nu a fost încă mărit.”[2] Duhul Sfânt s-a pogorât odată pentru totdeauna. Aceasta este o taină extraordinară şi de necuprins. El locuieşte şi trăieşte neîncetat în Biserică. În Biserică primim Duhul înfierii.[3] Prin primirea şi acceptarea Duhului devenim etern al lui Dumnezeu. În Biserică mântuirea noastră este perfecţionată, este împlinit *theosis*-ul rasei umane şi este perfecţionată sfinţirea şi transfigurarea noastră.

Extra ecclesiam nullam salus. (Afară din Biserică nu există mântuire). Toată puterea categorică şi punctul central al acestui aforism constă în propria-i tautologie. Afară din Biserică nu există mântuire, fiindcă Biserica este mântuirea. Mântuirea este descoperirea căii pentru fiecare dintre cei care cred în numele lui Hristos. În Biserică şi în trupul lui Hristos, în acest organism teantropic, taina întrupării, taina celor „două naturi” unite indisolubil este împlinită continuu. În întrupare avem descoperită

2 Ioan 7, 39.

3 Rom. 7, 15.

plinătatea revelaţiei, o revelaţie nu numai a lui Dumnezeu ci şi a omului. „Fiindcă Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului," scrie Sf. Irineu „pentru ca în cele din urmă omul să poată devenii Fiul lui Dumnezeu."[4] În Hristos, Dumnezeul om, nu numai că se descoperă înţelesul existenţei umane ci şi s-a şi împlinit. În Hristos natura umană este perfecţionată, este reînnoită, rezidită, creată din nou. Destinul uman îşi atinge apogeul şi de aici înainte viaţa umană devine, după cuvântul apostolului „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu". Astfel Hristos este ultimul Adam,[5] un om adevărat. În El se descoperă măsura şi limitele existenţei umane. El a înviat ca şi primul fruct al celor adormiţi (1 Cor. 15:20-22). El s-a înălţat la ceruri şi a şezut de-a dreapta Tatălui. Mărirea sa devine mărirea întregii existenţe umane. Hristos a intrat în mărirea pre-eternă, El a intrat ca şi om şi a chemat întreaga existenţă umană să dăinuiască din nou în El şi prin El. „Dumnezeu fiind bogat în milă, din marea Sa iubire cu care ne-a iubit, chiar şi atunci când noi eram morţi prin fărădelegile noastre ne-a unit cu Hristos... şi ne-a ridicat cu El şi ne-a făcut să şedem împreună cu El în lăcaşurile cereşti, în Iisus Hristos (Efeseni 2: 4-6). În aceasta constă taina Bisericii ca şi trup al lui Hristos. Biserica este plinătatea (πλερομα) ceea ce înseamnă *împlinirea,* desăvârşirea (Efeseni 1:23). În această manieră Sf. Ioan Hrisostom explică cuvintele apostolului: „Biserica este plinătatea lui Hristos în acelaşi fel în care capul întregeşte trupul şi trupul este întregit de cap. Înţelegem de ce apostolul vede pe Hristos ca şi Capul care are nevoie de toate membrele. Fiindcă mulţi dintre noi, pe de altă parte suntem un picior, un alt mădular, toate sunt însă sunt necesare ca astfel trupul să fie deplin. Trupul este format din toate mădularele. Aceasta înseamnă că şi capul va fi deplin doar atunci când trupul va fi perfect, când noi cu toţii suntem uniţi deplin şi puternici."[6] Episcopul Teofan repetă explicaţia lui Sf. Ioan Hrisostom.

4Adv. Haer. 3, 10, 2

5 1 Corinteni 15:45.

6 În Ephes. Hom. 3,2 (Migne, PG, XII c. 26).

„Biserica înseamnă împlinirea lui Hristos în aceiaşi măsură în care copacul reprezintă împlinirea în fruct.” Tot ceea ce este prezent în trup este o simetrie condensată primindu-şi deplinătatea în copac.. El este complet şi deplin perfect, dar încă nu a atras umanitatea la Sine în stadiul desăvârşirii finale. Numai gradual poate umanitatea să intre în comuniune cu El şi astfel să dăruiască o nouă deplinătate operei sale. Umanitatea intră în contact cu Hristos şi astfel dobândeşte o nouă împlinire a operei sale care înseamnă de fapt dobândirea deplinătăţii întruchipate a acestei opere.[7]

În sine Biserica înseamnă o desăvârşire; continuarea şi împlinirea unirii teantropică. Biserica înseamnă o umanitate transfigurată şi regenerată. Înţelesul acestei regenerări şi transformări este conferit în aceia că în Biserică umanitatea devine o „unitate într-un trup” (Efeseni 2:16). Viaţa Bisericii înseamnă unitate şi unire. Trupul este unit împreună şi astfel „creşte” (Col. 2:19) în unitatea Duhului şi a iubirii. Dimensiunea Bisericii constă în unitate. Desigur această unitate nu este una exterioară, ci una lăuntrică, intimă, organică. Este unitatea unui trup care trăieşte, unitatea unui organism. Biserica nu este o unitate în sensul că este una şi unică; este o unitate mai întâi deoarece sensul ei constă în reunirea umanităţii separate şi divizate. Este acea unitate care înseamnă adevăratul „sobornost” şi adevărata catolicitate a Bisericii. În Biserică umanitatea trece într-un alt plan, îşi începe o nouă manieră de a exista. Este posibilă o nouă viaţă, o viaţă adevărată, deplină şi completă, o viaţă universală „în unitatea Duhului şi în legătura păcii” (Efeseni 4:3). Începe o nouă existenţă, un nou principiu al vieţii „deşi Părinte Tu eşti întru mine şi Eu întru tine, ca ei să poată fi în noi.. pentru ca ei să fie una cum Noi suntem una” (Ioan 17: 21-23).

---

7 Explicaţie la Epistola către Efeseni M. 1893, pp. 93-94. Pentru acelaşi punct de vedere a se lua în considerare şi pe Prea Cucernicul Părinte J. Armitage Robinson, *Epistola Sfântului Pavel către Efeseni,* pp. 44-45, I. 403; ediţie prescurtată pp. 57-60.

Este taina reunirii finale a unităţii Sfintei Treimi. Ea este realizată în viaţa şi în construcţia Bisericii, este taina lui sobornost, taina catolicităţii.

Calitatea internă a catolicităţii

Catolicitatea Bisericii nu este o concepţie cantitativă sau geografică. Nu depinde de dispersia în lume a Bisericii şi a credincioşilor. Universalitatea Bisericii este consecinţă sau manifestare, dar nu cauza sau fundamentul propriei sale catolicităţi. Extensia în lume a Bisericii sau universalitatea ei nu este nimic altceva decât un semn extern, un semn absolut necesar. Biserica a fost şi v-a rămâne catolică chiar şi atunci când comunităţile creştine nu erau altceva decât nişte comunităţi solitare la fel ca şi insulele rare într-o mare de necredinţă si păgânism. Biserica v-a rămâne universală până la sfârşitul timpurilor atunci când taina căderii se va descoperii din nou şi Biserica v-a devenii din nou o „turmă mică." „Atunci când v-a venii Fiul Omului v-a găsi El oare credinţă pe pământ?"[8] Din această perspectivă Mitropolitul Filaret s-a exprimat destul de adecvat. „Dacă un oraş sau o ţară cade acestea iasă din Biserica Universală iar restul care nu a căzut rămâne un corp integral şi fără să piară."[9] Filaret foloseşte aici cuvântul „universal" în sensul catolicităţii. Concepţia se măsoară prin răspândirea în lume. Universalitatea exprimă în primul rând unitatea internă şi integralitatea vieţii Bisericii. Vorbim de întreg, nu ca şi comuniune sau mai bine spus nu ca şi o comuniune simplă şi empirică. Faptul de a ţine de comuniune aparţine fenomenalului şi empiricului într-un plan ontologic şi unul numenal descriind esenţa dar nu şi manifestările externe ale unităţii. Putem simţii acest lucru în sensul şi prin folosinţa pre-creştină a acestor cuvinte începând cu Socrate. În eventualitatea că universalitatea înseamnă şi

8 Luca 18:8.

9 Opinile şi propoziţile lui Filaret, Mitropolitul Moscovei referitor la Biserica Ortodoxă din Est, St. Petersburg, 1886, p. 53).

catolicitate este evident că nu putem vorbii despre o universalitate empirică, ci despre o universalitate ideală; comuniunea ideilor, nu a faptelor este cea care se scontează. Atunci când primii creştini au folosit termenul de Εκκλισια κατολικί nu au vrut niciodată să vorbească despre o Biserică răspândită în întreaga lume. Acest cuvânt a oferit proeminenţă ortodoxiei Bisericii, adevărului „Bisericii celei mari" în contrast cu duhul sectar separatist şi particularist. Se punea în evidenţă idea purităţii şi integrităţii care au fost deja exprimate. Acest lucru este atestat cu forţă de cuvintele lui Ignatie al Antiohiei: „unde este episcopul acolo stă deplinătatea, la fel cum unde se află Iisus Hristos acolo se află şi Biserica Universală."[10] Aceste cuvinte exprimă aceiaşi promisiune: „unde sunt doi sau mai mulţi adunaţi în numele Meu acolo sunt şi Eu în mijlocul lor."[11] În taina împreună-adunării (μυστιριον τις σινακσεος) se exprimă cuvântul catolicitate. Mai târziu, Sfântul Chiril al Ierusalimului a explicat cuvântul „catolicitate" care a fost folosit în crezul Bisericii într-un fel tradiţional. Cuvântul Biserică înseamnă „adunarea tuturora în unire, prin urmare ea este denumită „adunare" (εκκλισια). Biserica este catolică deoarece este răspândită peste întreg pământul şi face ca toată rasa umană să fie dreaptă, fiindcă în Biserică, dogmele sunt predate "deplin, fără nicio omitere, catolic şi complet, fiindcă din nou, în Biserică orice păcat este vindecat şi tămăduit."[12] Şi aici din nou, calitatea Bisericii este înţeleasă ca şi o calitate intimă. Numai în Occident, după lupta împotriva donatiştilor cuvântul „catholica" a fost folosit în sensul „universalităţii," în opoziţie cu provincialismul geografic al donatiştilor.[13] Mai târziu în est, cuvântul „catolic" a început

10 Ignat., Smirn, 8, 2.

11 Matei 18:19-20.

12 Catech. 18: 23 (Migne PG 33c. 1044).

13 În conformitate cu Pierre Batiffol, *Le catholicisme de St. Augustin,* (Paris, 1920) p. 212. "Istoria folosinţei termenului creştin şi pre-creştin Εκκλισια καθολικι şi καθολικος necesită un studiu atent. Aparent în situaţia de faţă nu au existat investigaţii speciale. În rusă se poate face

să fie înţeles ca şi sinonimul lui „ecumenic.” Această concepţie limitată, din ce în ce mai puţin vividă, a atras atenţie mai mult asupra formei externe şi nu asupra conţinutului intern. Biserica nu este catolică din cauza prezenţei externe şi în orice caz dacă este, nu este din această cauză. Biserica este universală fiindcă este o identitate care îi îmbrăţişează pe toţi, nu numai fiindcă uneşte toţi membrii, toate Bisericile locale ci fiindcă este universală prin fiecare fapt şi eveniment al acestei vieţi, natura Bisericii este universală. Unitatea universalităţii se dobândeşte prin Duhul Sfânt. Această unitate este cea mai înaltă deplinătate şi împlinire. Sâmburele unirii catolice constă în „mulţimile care credeau din inimă şi din suflet” (Fapte 4: 32). Unde nu există acest caz, viaţa Bisericii este limitată şi restrânsă. Amestecarea ontologică a persoanelor este şi trebuie să fie împlinită în conformitate cu unitatea trupului lui Hristos. Oamenii încetează a mai fii exclusivi şi imponderabili. Recea separaţie între „eu” şi „tu” dispare.

Creşterea Bisericii constă în continua perfectare a propriei sale imagini interne, a universalităţii sale interne inerente, în „perfecţionarea întregului,” „ca toţi să fie desăvârşiţi într-unul.”[14]

Transfigurarea personalităţii

Universalitatea Bisericii are două planuri. Obiectiv, universalitatea denotă unitatea în Duh. „Într-un Duh au fost cu toţii botezaţi într-un trup.”[15] Duhul Sfânt este un Duh al iubirii şi păcii care nu numai că uneşte indivizi izolaţi, dar devine în fiecare suflet separat sursa păcii

---

referire la articolul destul de valoros, deşi plin de greşeli, a profesorului M. D. Muretau în suplimentul la cartea sa *Rugăciuni evreieşti antice atribuite Sf. Petru* (Serghiev Posad, 1905). Vezi deasemenea episcop Lightfoot, *Sfântul Ignatie,* v. II (Londra, 1889), p. 310 (notă).

14 Ioan 17:23.

15 1 Corinteni 12:13s.

eterne şi a unităţii. Subiectiv, universalitatea Bisericii înseamnă posesia unei anumite unităţi a vieţii, frăţietate şi comuniune, o unire a iubirii, „o viaţă în comuniune." Imaginea trupului reprezintă porunca iubirii. Sfântul Pavel cere o astfel de iubire, care să ne lege unul de altul, astfel încât să nu mai fim separaţi. Sf. Pavel cere ca această unire să fie perfectă la fel ca membrele unui trup."[16] Noutatea poruncii divine a iubirii constă în faptul că trebuie să fim capabili să ne iubim vrăşmaşul ca pe noi înşine. Aceasta înseamnă ceva mai mult decât a-l pune pe vecin la aceiaşi limită cu noi înşine sau de a-l identifica pe el cu noi înşine; înseamnă a ne vedea propriul nostru eu în celălalt, în cel iubit, în propriul nostru sine... În aceasta constă limita iubirii. Cel iubit este un „alter ego," un „ego" care ne este mai drag nouă decât sinele nostru. În iubire suntem cu toţii una. „Calitatea iubirii este de aşa natură că cel iubit şi cel ce iubeşte nu mai sunt nimic altceva decât un om."[17] Mai mult, adevărata iubire creştină vede în fiecare frate pe „însuşi Hristos." Astfel de iubire cere predare de sine, dar şi stăpânirea nobilă a sinelui. Astfel de iubire este posibilă numai în expansiunea universală şi în transfigurarea sufletului. Porunca catolicităţii este dăruită fiecărui creştin. Măsura maturităţii sale duhovniceşti este concomitent măsura universalităţii membrilor. Orice multitudine, orice membru izolat şi de nepenetrat poate devenii un frate. Acest gând este exprimat destul de vivid în binecunoscuta viziune a Bisericii ca şi un turn în construcţie (se poate face o comparaţie cu păstorul lui Herma). Acest turn este construit din pietrele separate ale credincioşilor. Aceşti credincioşi sunt „pietre vii."[18] În procesul construcţiei pietrele se potrivesc una cu alta, fiindcă sunt netede şi sunt bine adaptate una pentru alta; ele se potrivesc una de alta, se apropie una de alta şi turnul apare ca fiind construit din piatră. Acesta este un simbol al unităţii şi

16 Sf. Ioan Hrisostom, *In Eph. Hom.* 11, 1, Migne. P.G. XII., c 79.

17 În 1 Cor. Hom. 33.3 Migne PG 1XI, c. 280.

18 1 Petru 2:5.

întregului. De observat este că numai pietrele netede pătrate pot fi folosite pentru o astfel de construcţie. Mai existau alte pietre, pietre strălucitoare care fiind rotunde nu au niciun folos construcţiei, nu aveau niciun folos clădirii altfel nu ar fi putut fi puse în pereţi.[19] În antichitate simbolismul „rotunjimii" reprezenta un semn al izolării, al suficenţei şi al satisfacţiei de sine – *teres atque rotundus.* Tocmai acest „duh" al satisfacţiei de sine tulbură şi stagnează intrarea în Biserică. Piatra trebuie mai întâi făcută netedă pentru a putea fi introdusă în peretele Bisericii. Trebuie să ne respingem pe noi înşine ca să fim capabili să intrăm în catolicitatea Bisericii. Trebuie să ne stăpânim propria noastră iubire de sine într-un duh universal înainte să intrăm în Biserică. În plinătatea comuniunii Bisericii este îndeplinită transfigurarea universală a persoanei.

Respingerea şi negarea propriului eu nu înseamnă că personalitatea trebuia să fie distrusă sau dizolvată în multitudine. Catolicitatea nu înseamnă corporalitate şi colectivism. Din contră, negarea sinelui măreşte ţelul personalităţii noastre. În negarea sinelui posedăm multitudinea în propriul nostru sine; îi asumăm pe cei mulţi în propriul nostru ego. Aici stă similaritatea cu unicitatea dumnezeiască din Sfânta Treime. În propria catolicitate Biserica devine similitudinea creată a perfecţiunii dumnezeieşti. Părinţii Bisericii vorbesc despre această mare adâncime. În est Sfântul Chiril al Alexandriei, în vest Sfântul Ilarie.[20] În teologia contemporană rusă mitropolitul Antonie a scris destul de adecvat că „existenţa Bisericii nu poate fi comparată cu nimic de pe pământ, deoarece pe pământ nu există unitate, ci doar separaţie. Numai răul poate reflecta ceva de acest gen. Biserica este perfectă, nouă, o existenţă unică inexprimabilă pe pământ, un *unicum* care nu poate fi

19 Herma, Vis. 3:2:6:8.

20 Pentru citate patristice a se vedea E. Mersch, S.J., *Le corp Mystique du Christ, Etudes de Theologie Historique,* t. I-II (Louvain, 1933).

definit de nicio altă alternativă sau alegorie din viaţa lumii. Biserica este asemănarea vieţii Sfintei Treimi, o asemănare în care devenim una. De ce această existenţă, la fel cu existenţa Treimii este nouă omului vechi şi de necuprinsă pentru el? Fiindcă personalitatea în conştiinţa ei carnală nu reprezintă nimic altceva decât o existenţă întemniţată care stă într-un contact radical cu orice altă personalitate.[21] Astfel în măsura propriei dezvoltării duhovniceşti creştinul trebuie să fie liber, să facă un contrast între „ego" şi „non-ego", trebuie să-şi modifice radical calităţile fundamentale ale conştiinţei de sine umane.[22] Numai în această schimbare constă regenerarea universală a minţii.

Există două tipuri ale conştiinţei de sine şi a afirmării sinelui: individualism separat şi universaliste. Universalismul nu înseamnă o negare a personalităţii şi a conştiinţei catolice care nu este nici generică şi nici rasială. Nu este o conştiinţă comună şi nicio închegare a conştiinţei de tipul *bemusstsein ubeberhaupt* tipică multor filosofi germani. Universalitatea este dobândită nu prin eliminarea personalităţii care trăieşte, ci prin trecerea într-un logos abstract. Universalitatea înseamnă o unicitate concretă a gândurilor şi simţurilor. Universalitatea este stilul ordinii şi al stabilirii conştiinţei personale care este realizată într-o dezvoltare creativă şi nu în anihilarea personalităţii.

În transfigurarea universală personalitatea dobândeşte puterea de a exprima viaţa şi conştiinţa întregului. Aceasta nu ca şi un mediu impersonal, ci într-o acţiune creativă şi eroică. Nu trebuie să spunem că „fiecare din Biserică dobândeşte nivelul catolicităţii" ci „că fiecare poate şi este chemat să-l dobândească." Acesta nu este dobândit întotdeauna de toţi. În Biserică îi numim pe cei ce l-au dobândit „doctori şi Părinţi," fiindcă de la ei auzim nu numai profesiunea lor personală ci şi

21 Arhiepiscopul Antonie Kripovski, *Ideea morală a dogmei Bisericii,* Lucrări, vol. 2, pp. 17-18 (St. Petersburg, 1911).

22 Ibid., *Idea morală a dogmei Treimice,* p. 65.

deplinătatea vieţii pline de har.

Sacrul şi istoricul

Biserica este o unitate de viaţă carismatică. Sursa acestei uniri este ascunsă în taina cinei Domnului şi în taina Pogorârii Duhului Sfânt, această unică pogorâre a Duhului Adevărului în lume. Biserica este apostolică. A fost creată şi pecetluită de Duhul prin cei doisprezece apostoli şi de succesiunea apostolică într-un torent al vieţii destul de tainic legând întreaga plinătate istorică a vieţii Bisericii într-o singură universalitate. Din nou, aici se pot observa două părţi. Partea obiectivă a unei succesiuni sacramentale neîntrerupte la fel ca şi comunitatea ierarhiei. Duhul Sfânt nu pogoară pe pământ din nou şi din nou, ci locuieşte în Biserica istorică „vizibilă." El respiră şi îşi trimite înainte razele. Aici stă plinătatea şi catolicitatea Cincizecimii. Partea subiectivă constă în loialitate faţă de tradiţia apostolică ca şi într-un domeniu al adevărului. Acesta este postulatul sau cerinţa fundamentală a gândirii ortodoxe: aici din nou, această tendinţă cere negarea separatismului individualist, insistându-se pe catolicitate. Natura catolică a Bisericii este văzută destul de vivid în faptul că experienţa Bisericii aparţine tuturor timpurilor. În viaţa şi existenţa Bisericii timpul este tainic depăşit, astfel vorbind, timpul stă liniştit. Stă liniştit nu numai datorită puterii memoriei istorice sau a imaginaţiei care poate „zbura peste dubla barieră a timpului şi spaţiului" fiindcă puterea harului care aduce cu sine unitatea universală a vieţii care s-a separat de zidurile construite în decursul timpului. Unitatea în Duh îmbrăţişează temporal într-un fel tainic şi cuceritor generaţiile de credincioşi. Această unitate care cucereşte timpul este manifestată şi se descoperă în Biserică şi în experienţa euharistică. Biserica este imaginea care trăieşte imaginea eternităţii în timp. Experienţa şi viaţa Bisericii nu sunt întrerupte sau rupte de timp. Aceasta nu din cauza continuităţii şi scurgerii supranaturale de har, ci pentru incluziunea

catolică a tot ceea ce a existat în deplinătatea tainică a timpului. Istoria Bisericii nu oferă doar schimbări succesive ci şi identitate. În acest sens este şi comuniunea sfinţilor, *communium sanctorum.* Biserica ştie că este o unitate a tuturor timpurilor. A învăţa din Tradiţie înseamnă a învăţa din plinătatea acestei experienţe care cucereşte timpul Bisericii, o experienţă pe care fiecare membru al Bisericii o poate învăţa sau poseda în conformitate şi pe măsura maturităţii duhovniceşti, pe măsura acestei dezvoltări catolice. Putem învăţa din istorie şi putem învăţa din revelaţie. Loialitatea faţă de Tradiţie nu înseamnă o loialitate faţă de timpurile trecute şi a unei autorităţi externe, ci este o concepţie vie în conformitate cu plinătatea experienţei Bisericii. Referirea la Tradiţie nu este o cercetare istorică. Tradiţia este limitată la arheologia Biblică. Tradiţia nu este o mărturie exterioară care poate fi acceptată de om din exterior. Biserica este mărturia vie a Tradiţiei, numai din Biserică, dinăuntrul ei poate fi acceptată Tradiţia ca şi certitudine. Tradiţia este mărturia Duhului; descoperirea nelimitată a Duhului şi predica veştii celei bune. Pentru cei aflaţi în viaţă nu există nicio autoritate istorică externă, ci vocea continuă a lui Dumnezeu – nu numai vocea trecutului dar şi vocea eternităţii. Credinţa îşi caută propriile fundamente nu ca şi un exemplu al trecutului ci în harul Duhului Sfânt, mărturisind întotdeauna acum şi de-a pururi o lume fără de sfârşit.

Homiakov zice că „niciodată indivizii sau o multitudine de indivizi din Biserică nu păstrează Tradiţia sau scriu Scripturile, ci Duhul lui Dumnezeu care trăieşte în întreg trupul Bisericii”[23] „A fi în concordanţă cu trecutul” înseamnă o consecinţă a loialităţii întregului şi este expresia constantei experienţei catolice în mijlocul unor timpuri schimbătoare. A accepta şi a înţelege Tradiţia înseamnă a trăi în Biserică, înseamnă a fi conştienţi de prezenţa dătătoare de har şi de prezenţa Domnului în ea; Biserica este trupul ce nu poate fi separat de el. Pentru

23 *Rusia şi Biserica engleză* p. 99.

acest motiv loialitate faţă de Tradiţie nu înseamnă doar un acord cu trecutul ci, într-un anume sens, *eliberare faţă de trecut*, ca şi libertate faţă de un criteriu formal. Tradiţia nu este doar un principiu conservator şi protectiv, ci unul primar care înseamnă principiul creşterii şi regenerării. Tradiţia nu este un principiu care încearcă să restaureze trecutul prin folosirea lui ca şi un criteriu al prezentului. O astfel de concepţie a Tradiţiei este respinsă de istorie şi de conştiinţa Bisericii. Tradiţia înseamnă *autoritatea de a învăţa*, *potestas magisterii*, autoritatea de a asculta mărturia adevărului. Biserica poartă mărturie adevărului nu prin reminiscenţă sau prin cuvintele altora, ci prin propria experienţă neîncetată şi prin plinătatea universalităţii. În aceasta constă „tradiţia adevărului," *traditia veritatis,* despre care vorbea Sf. Irineu.[24] Pentru el aceasta stă într-o strânsă legătură cu o „veritabilă ungere a adevărului" *chrisma veritatis certum*.[25] „Învăţătura apostolilor" nu a fost pentru el nimic mai mult sau mai puţin decât un exemplu neschimbat demn de a fi urmat şi imitat ca şi sursă de viaţă eternă şi nesfârşită a inspiraţiei. Tradiţia înseamnă locuirea constantă a Duhului şi nu doar memoria cuvintelor. Tradiţia este un principiu *carismatic* şi nu unul istoric.

Este fals să limităm „sursele învăţăturii" ca fiind doar o mărturie orală sau ca şi învăţătură a apostolilor. Mai întâi de toate atât Scriptura cât şi Tradiţia au fost date doar în Biserică. Numai în Biserică au fost primite în plinătatea valorii şi a înţelesului lor sacru. În ele este conţinut adevărul revelaţiei dumnezeieşti, un adevăr care locuieşte în Biserică. Această experienţă a Bisericii nu s-a finalizat în Scriptură sau în Tradiţie. Experienţa se reflectă doar în ele. Numai în Biserică Scriptura trăieşte şi este înviată, numai în Biserică este descoperită ca şi un întreg şi împărţită în texte separate, porunci şi aforisme. Aceasta înseamnă că Scriptura a fost *dată* în *Tradiţie*. Scriptura poate fi înţeleasă numai şi numai în sensul şi prin dictatele

24 Adv. Haer. I, 10, 2.

25 Ibid., 4, 26, 2.

Tradiţiei. Sau că este scrisă ca şi o înregistrare a tradiţiei istorice sau ca şi o învăţătură orală. Scriptura necesită a fi explicată. Este descoperită în teologie. Scriptura este posibilă numai prin mediul experienţei Bisericii.

Nu putem afirma că Scriptura este suficentă prin sine, acesta nu fiindcă este incompletă sau inexactă sau plină de defecte, deoarece Scriptura în esenţa ei nu se axează pe suficentă de sine. S-ar putea spune că Scriptura este o suficentă de sine sau o imagine (είκον) şi o schemă a adevărului inspirat de Dumnezeu dar nu este adevărul însuşi. Este ciudat să afirmăm că de prea multe ori limităm libertatea Bisericii ca întreg de dragul de a prelungii libertatea individuală a creştinilor. În numele libertăţii individuale şi a libertăţii universale, libertatea ecumenică a Bisericii este negată şi limitată. Libertatea Bisericii este obstrucţionată de un standard biblic abstract pentru a face libertatea individuală scoasă din cererile duhovniceşti impuse de experienţa Bisericii. Acest lucru este de fapt o negare a universalităţii, o distrugere a conştiinţei universalităţii. Acesta este păcatul Reformei. Dean Igne spune destul de clar despre reformatori că: „crezul lor a fost descris ca o reîntoarcere a Evangheliei la duhul Coranului.”[26] Dacă declarăm Scriptura ca fiind suficentă prin sine, nu facem nimic altceva decât să o expunem unei interpretări subiective şi arbitrare tăind-o de la sura ei sfântă. Scriptura ne este oferită de Tradiţie. Ea este centrul vital şi cristalizator. Biserica, trupul lui Hristos mistic este prima şi mai deplină decât Scriptura. Aceasta nu limitează Scriptura şi nici nu pune o umbră pe ea. Adevărul ne este descoperit numai în plan istoric. Hristos a apărut şi ne apare nu numai în Scripturi, El se descoperă neîncetat şi neschimbat în Biserică, în propriul Său trup. În timpul primilor creştini, Evanghelie nu erau deja scrise şi astfel ele nu puteau fi o sursă a cunoaşterii. Biserica a acţionat în conformitate cu duhul Evangheliilor şi ceea ce este şi mai mult, Evangheliile au prins viaţă în Biserică

26 Prea Cucernicul Părinte D. W. Igne, *The Platonic tradition in Enghlish Religious Thought,* 1926, p. 27.

prin Sfânta Euharistie. În Hristosul Euharistiei, creştinii au învăţat să-l cunoască pe Hristosul Evangheliilor şi astfel imaginea lui a devenit vividă pentru ei.

Aceasta nu înseamnă că noi opunem Scriptura experienţei. Din contră, noi le unim în aceiaşi manieră în care au fost unite de la început. Nu trebuie să credem că tot ceea ce am zis neagă istoria. Din contră, istoria este recunoscută în întregul ei realism sacru. În contrast cu mărturiile istorice externe, noi nu scoatem în relief nicio experienţă religioasă subiectivă, niciun fel de conştiinţă mistică solitară, nici experienţa separată a credincioşilor ci experienţa trăită integral a Bisericii catolice, a experienţei catolice şi a vieţii Bisericii. Această experienţă include memoria istorică, este plină de istorie. Această memorie nu este o reminiscenţă sau o aducere aminte a unor reminiscenţe trecute. Este o viziune asupra ceea ce este şi a ceea ce a fost împlinit, o viziune a cuceririi mitice a timpului, a universalităţii timpului întreg. Biserica nu cunoaşte uitarea. Experienţa dătătoare de har a Bisericii devine integrală în plinătatea universalităţii.

Această experienţă nu a fost exprimată în Scriptură sau Tradiţia orală sau în definiţii. *Nu poate şi nu trebuie să fie exprimată.* Din contră, toate cuvintele şi toate experienţele trebuie să fie regenerate în propria experienţă şi nu în psihologismele unor sentimente subiective, ci în experienţa vieţii duhovniceşti. Această experienţă este sursa învăţăturii Bisericii. Oricum, nimic în Biserică nu datorează totul timpurilor apostolice. Aceasta nu înseamnă că nu există ceva care a fost revelat şi care să nu fi fost „cunoscut" apostolilor, nici nu înseamnă că ceea ce este de o dată istorică mai târzie este mai puţin important şi convingător. Totul a fost oferit şi descoperit în întregime din începuturi. De ziua Cincizecimii, Revelaţia a fost desăvârşită fără să mai primească niciun fel de completare până în marea zi a Judecăţii şi a împlinirii finale. Revelaţia nu s-a lărgit şi nici chiar cunoştinţa nu a crescut. Biserica îl cunoaşte pe Hristos cu nimic mai mult sau mai puţin decât Îl cunoştea din timpul Apostolilor. *Ea*

dă mărturie de lucruri mai mari. În definiţiile sale se descrie neschimbat acelaşi lucru, dar în imaginea neschimbată a noilor trăsături care devin vizibile. Ea cunoaşte în prezent adevărul cu nimic mai mult sau mai puţin decât era cunoscut în timpurile antichităţii. Identitatea experienţei reprezintă loialitate faţă de Tradiţie. Loialitatea faţă de Tradiţie nu a prevenit pe Părinţii Bisericii „să creeze noi nume" (după cum spune Sfântul Grigorie de Nazianz) atunci când era necesar, cu scopul de a menţine credinţa neschimbată. Ceea ce a fost spus mai târziu a fost spus din completitudine universală şi este de o valoare şi forţă egală cu ceea ce a fost promulgat la începuturi. Nici acum experienţa Bisericii nu a fost trăită exhaustiv ci a fost protejată şi fixată în dogme. Există mai multe lucruri care pot fi autentificate nu numai într-o manieră dogmatică ci într-una liturgică prin simbolismul ritualului sacramental, în imaginea rugăciunilor şi în cercul anual de comemorări şi festivale. Mărturia liturgică este şi ea o mărturie dogmatică vie, clară şi expresivă mai mult decât orice concepţie logică care stă drept mărturie la imaginea Mielului ce i-a asupra sa păcatele lumii.

Minimalismul teologic este greşit şi neadevărat. Acesta vrea să aleagă şi să pună „deoparte" cea mai importantă, cea mai sigură şi cea mai covârşitoare dintre toate experienţele şi învăţăturile Bisericii. Minimalismul este o cale greşită şi o propoziţie falsă a întrebării. Evident că nimic din instituţiile istorice ale Bisericii nu este mai puţin important şi venerabil. Nu totul din acţiunile empirice ale Bisericii fost sancţionat. Există multe aspecte doar de ordin istoric. Nu există niciun criteriu exterior care să le poată discrimina pe cele două. Metodele criticismului istoric extern sunt neadecvate şi insuficente. Numai în Biserică putem discerne între *sfinţenie* şi *istoricitate.* Din cadrul ei putem vedea ceea ce este universal şi ceea ce aparţine tuturor timpurilor precum şi ceea ce este o „opinie teologică" sau un simplu accident istoric cazual. Cel mai important din viaţa Bisericii este

plinătatea şi integritatea universalităţii ei. Există mai multă libertate în această privinţă decât definiţiile formale ale unui minim impus, în care pierdem ceea ce este cel mai important – sensul de fi direcţi, integrii şi universali.

Unul dintre istoricii bisericeşti ruşi a oferit o definiţie de succes caracterului unic al experienţei Bisericii. Biserica nu ne oferă un sistem ci o cheie, nu un plan al oraşului lui Dumnezeu ci mijloacele de a intra în el. Probabil că sunt unii care îşi vor pierde calea fiindcă nu au un plan. Tot ceea ce au să vadă ei este văzut fără un mediator. Atunci vor vedea direct, totul v-a devenii realitate pentru ei, timp în care cei care0 studiază un simplu plan riscă să rămână afară şi să nu găsească nimic.[27]

Nepotrivirea canonului Sfântului Vicenţiu

Binecunoscuta formulă a lui Vicenţiu al Lerinului este foarte inexactă atunci când aceasta descrie natura universală a Bisericii prin cuvintele *quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est* (ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi). Mai întâi nu este clar dacă acest criteriu este empiric sau nu. Dacă este aşa, atunci „canonul vincenţian" pare să fie inaplicabil şi chiar fals. De ce fel de *omnes* vorbeşte el? Este vorba de o cerere pentru o chestionare universală a tuturor credincioşilor, chiar şi pentru cei care se condamnă. În orice caz, credinţa slăbănogită a celor care se îndoiesc şi se clatină, trebuie să fie exclusă. Canonul vincenţian nu ne dă niciun criteriu pentru a distinge şi selecta. Deşi se ridică enorm de multe dispute despre credinţă şi mai multe se ridică cu privire la dogme. Cum putem înţelege pe *omnes*? Nu trebuie să ne grăbim atunci când punem în rânduială toate punctele de îndoială lăsând decizia „libertăţii" – *in dubiis libertatis* – în conformitate cu binecunoscuta formulă greşit atribuită lui Augustin. Nu

27 B.M. Melioranski, *Lectures on the Hirsory of Ancient Christian Churches,* în rusă (The Piligrim, 1910), 6, p. 931.

este nevoie de nicio chestionare universală. Adeseori măsura adevărului reprezintă mărturia minorităţii. Se poate întâmpla ca Biserica universală să se descopere ca o „turmă mică.” Probabil sunt mai mulţi heterodocşi la minte decât ortodocşi. Se poate întâmpla ca ereticii să fie răspândiţi pretutindeni, *ubique*, iar Biserica fiind legată de istorie şi de trecut se va retrage în pustie. În istorie acest lucru s-a întâmplat de mai multe ori şi direct se v-a mai putea întâmpla. Strict vorbind Canonul Vincenţian este mai mult decât o tautologie. Cuvântul *omnes* poate fi înţeles ca referindu-se la ortodocşi. În acest caz, criteriul îşi pierde semnificaţia. *Idem* este definit prin *per idem.* Despre ce fel de eternitate şi omniprezenţă vorbeşte această regulă? Până la ce nivel se înrudesc *semper* şi *ubique*? Se referă oare la definiţiile de credinţă sau la experienţa credinţei? În acest ultim caz, canonul devine o formulă minimalistă periculoasă, deoarece, nu numai definiţiile dogmatice împlinesc strict consecinţele lui *semper* şi *ubique.*

Va fi oare necesar să ne limităm la litera moartă a scrierilor apostolice? Se pare că acest canon vincenţian este un postulat al simplificării istorice, un fel de primitivism dăunător. Aceasta nu înseamnă că nu trebuie să căutăm într-un criteriu formal exterior al universalităţii. Biserica în plinătatea sa îmbrăţişează orice tip de *semper* şi *ubique* şi îi uneşte pe toţi. Empiric Biserica nu poate fi acceptată de toţi. În orice caz, nu se poate dovedii adevărul creştinismului prin mijloacele unui „acord universal,” *per consensum omnium.* În general, niciun consens nu poate dovedii adevărul. Dacă s-ar realiza ar fi cazul unui psihologism acut şi în teologie este mai puţin loc decât în filosofie pentru astfel de lucruri. Din contră, adevărul este măsura prin care putem evalua valoarea „opiniei generale.” Experienţa catolică poate fi exprimată doar de câţiva, chiar şi de câţiva mărturisitori ai credinţei. Acest lucru este suficent. Vorbind strict, pentru a fi capabili să recunoaştem şi să exprimăm adevărul universal nu avem nevoie de o adunare şi de un vot universal, nu este nevoie nici măcar de un Sinod Ecumenic. Demnitatea

sfântă a sinodului nu constă în numărul membrilor ce reprezintă Bisericile lor. Un sinod „general” se poate a fi un „sinod tâlhăresc” (*latrocinorum*) sau chiar un sinod de apostaţi. *Ecclesia sparsa* poate convinge de propria-i nulitate printr-o opoziţie tacită. *Numerus episcoparum* nu rezolvă problema. Metodele şi practicile istorice de a recunoaşte tradiţia sfântă şi universală a Bisericii pot fi multiple; cea de a asambla sinoadele ecumenice este numai una dintre ele şi nu este singura. Acesta nu înseamnă că nu este necesar să convocăm sinoadele sau alt fel de conferinţe. Se poate întâmpla ca într-un sinod adevărul să fie exprimat de o minoritate. Ceea ce este şi mai important, adevărul poate fi descoperit şi fără un sinod. Opiniile părinţilor şi a doctorilor ecumenici ai Bisericii au oferit frecvent valoare şi finalitate. Aceste opinii nu au nevoie să fie verificate şi acceptate printr-un „acord universal.” Din contră, ele sunt criteriul a ceea ce se poate împlinii. Pentru acest lucru Biserica mărturiseşte un *receptio* tăcut. O valoare decisivă stă în înseşi universalitatea internă şi nu în universalitatea empirică. Opiniile părinţilor nu au fost acceptate ca o subiecţie formală a autorităţii externe, din cauza evidenţei interne a adevărului lor universal. Tot trupul are dreptul de a verifica şi certifica dreptul la datorie. În acest sens, *Scrisoarea encicilică* de la 1848 a patriarhilor estici scria că „înseşi poporul” (λάος), trupul Bisericii, „erau gardienii evlaviei.” Mitropolitul Filaret a scris acelaşi lucru în catehismul său. Ca răspuns la întrebarea „există o comoară adevărată a sfintei Tradiţii?” el răspunde: „toţi credincioşii, uniţi prin Tradiţia Sfântă a Bisericii, toţi împreună şi succesiv sunt ridicaţi de Dumnezeu într-o singură Biserică care este adevărata comoară a Tradiţiei sfinte” sau pentru a cita pe Sf. Pavel: „Biserica adevăratului Dumnezeu, stâlpul şi temelia adevărului” (1 Timotei 3:15).

Convingerea că Biserica ortodoxă este „gardianul” Tradiţiei şi al pietăţii reprezentată de *tot poporul,* trupul lui Hristos nu limitează sau împuţinează puterea de a

învăţa conferită ierarhei. Înseamnă că puterea de a învăţa este una din funcţiile completitudinii universalităţii Bisericii, este puterea de a aduce mărturie, de a exprima şi vorbii credinţa şi experienţa Bisericii, care au fost păstrate în întreg trupul. Învăţătura Bisericii este şi a fost gura Bisericii. *De omnium filediumore pendeamus quia in omnem fidelem Spiritus Dei Spirat* [„depindem de cuvântul tuturor credincioşilor, fiindcă Duhul lui Dumnezeu respiră în fiecare credincios"].[28] Numai ierarhiei i-a fost dat să înveţe „cu autoritate." Ierarhii au primit puterea de a învăţa nu numai de la oamenii Bisericii ci de la însuşi Iisus Hristos, Preotul cel Mare prin taina ierarhiei sacerdotale. Această învăţătură îşi găseşte propriile limite în expresia întregii Biserici. Biserica este chemată să aducă mărturie acestei experienţe, o experienţă inexaustibilă, în cele din urmă o viziune duhovnicească. Un episcop al Bisericii, *episcopus in ecclesia,* trebuie să fie un învăţător. Numai episcopul a primit puterea deplină precum şi autoritatea de a vorbii. Pentru a face acest lucru, episcopul trebuie să-şi îmbrăţişeze Biserica în sine, trebuie să-şi manifeste propria experienţă şi credinţă nu trebuie să vorbească pentru sine în numele Bisericii, *ex consensus ecclesiae.* Acest lucru este contrar formulei de la Vatican: *ex esse, non autem ex consensus ecclesiae* (din sine dar nu pentru consensul Bisericii).

Adevărul este că episcopul nu primeşte puterea totală de a învăţa prin propria investiţie, ci din Hristos prin succesiune apostolică. Puterea deplină a fost dată lui pentru a purta mărturie universalităţii, experienţei trupului Bisericii. El este limitat de această experienţă şi prin urmare în probleme de credinţă oamenii trebuie să judece în ceea ce priveşte învăţătura sa. Datoria smereniei încetează atunci când episcopul deviază de la norma universală şi oamenii au dreptul de a-l acuza şi de a-l depune.[29]

---

28 Paulin al Nolei, Epist. 23, 25 (*M.L.* 61 col. 281).

29 A se vedea articolul meu "Lucrarea Duhului Sfânt în Revelaţie," *Estul creştin,* 5; 13 Nr. 2, 1932 şi "Taina Cincizecimii," a se vedea în

Libertate şi autoritate

În universalitatea Bisericii se rezolvă dualitatea dureroasă precum şi tensiunea între libertate şi autoritate. În Biserică nu există şi nici nu v-a putea exista o autoritate externă. Autoritatea nu poate fi o sursă de viaţă duhovnicească. Autoritatea creştină face apel la libertate. O astfel de autoritate trebuie să convingă şi să nu constrângă. O ascultare oficială nu v-a oferi în niciun fel adevărata unitate a minţii şi a inimii. Aceasta nu înseamnă că toţi au primit o libertate nelimitată a opiniei personale. Precis în Biserică „opiniile personale" n-ar trebui şi nici nu pot exista. Fiecărui membru a-l Bisericii i se înfăţişează o problemă dublă. Mai întâi de toate persoana trebuie să fie un adevărat maestru în a-şi delimita propria-i subiectivitate, eliberată de limitaţii psihologice ridicându-şi standardul conştiinţei la măsura deplin universală. În al doilea rând persona trebuie să trăiască în simpatie duhovnicească, pe care să o şi înţeleagă dimpreună cu completul istoric al experienţei Bisericii. Hristos nu se arată unor indivizi separaţi şi nici în destinul lor pe care El îl dirijează. Hristos a venit nu numai pentru o turmă împrăştiată ci pentru toată rasa umană iar lucrarea sa este împlinită în deplinătatea istoriei, care este Biserica. Într-un anume sens întregul istoriei devine o istorie sfântă. În acelaşi timp istoria Biserici este tragică. Universalitatea fost oferită Bisericii, împlinirile universalităţii sunt datoria Bisericii. Adevărul este conceput în trudă şi în osteneală. Nu este uşor să treci peste subiectivism şi particularism. Condiţia fundamentală a eroismului creştin este smerenia în faţa lui Dumnezeu şi primirea Revelaţiei sale. Dumnezeu S-a descoperit în Biserică. Aceasta este ultima revelaţie care nu v-a pierii niciodată. Hristos nu se descoperă în propria noastră izolare ci într-o universalitate mutuală, în unirea noastră. Se descoperă în Noul Adam, ca şi cap al

---

Jurnaul Frăţiei Sfântului Alban şi a Sfântului Serghei, No. 23, martie 1934.

Bisericii, cap al trupului. Prin urmare cu umilinţă şi cu credinţă trebuie să intrăm în viaţa Bisericii şi să încercăm să ne regăsim în ea. Trebuie să credem că doar în Biserică este împlinită plinătatea lui Hristos. Fiecare din noi v-a întâmpina propriile îndoieli şi dificultăţi. Dar credem şi sperăm că prin eforturi şi încercări eroice, unite şi universale aceste dificultăţi vor fi rezolvate. Orice lucrarea de acord comun şi de înţelegere este o cale spre realizarea plinătăţii universale a Bisericii. Acest lucru este bineplăcut în ochii Domnului: „unde sunt doi s-au mai mulţi adunaţi în numele Meu acolo sunt şi Eu în mijlocul lor.”[30]

Capitolul 4

Biserica: natura şi menirea ei

Mintea catolică

Este imposibil să începem cu o definiţie formală a Bisericii. Strict vorbind, nimeni nu-şi poate aroga o autoritate doctrinară deplină. Acest aspect nu se găseşte la părinţi. Nu s-a oferit nicio definiţie Sinoadelor Ecumenice. În sumariile doctrinare scrise cu diferite ocazii în Biserica Ortodoxă Răsăriteană în secolul al XVII-lea şi luate greşit de multe ori ca şi „cărţi simbolice,” din nou, nicio definiţie nu a fost oferită Bisericii cu excepţia unei clauze relevante cazului crezului urmat de unele comentarii. Această lipsă de definiţii formale nu înseamnă o confuzie a ideilor sau obscuritate a punctului de vedere. Părinţilor nu le păsa prea mult de o doctrină precisă asupra Bisericii fiindcă *realitatea* glorioasă a Bisericii a fost deschisă viziunii lor duhovniceşti. Nimeni nu defineşte ceea ce este evident prin sine. Aceasta este un punct de referinţă pentru un capitol special despre Biserică în toate prezentările doctrinei creştine: în Origen, în Sfântul Grigorie de Nyssa şi chiar în Sfântul Ioan Damaschinul. Mulţi literaţi

30 Matei 18:20.

moderni, ortodocşi şi occidentali sugerează că Biserica nu şi-a definit natura şi „esenţa.” „Die kirche selbst hat sich bis heute noch nicht definieret” spune Robert Grosche.[31] Unii teologi merg şi mai departe sugerând că nicio definiţie a Bisericii nu este posibilă.[32] În orice caz, teologia Bisericii este *im warden,* adică în proces de formare.[33]

Se pare că în vremurile noastre trebuie să trecem dincolo de disputele teologice pentru a recâştiga o perspectivă istorică mai largă, pentru a redobândii adevărata „minte universală” care v-a îmbrăţişa întregul experienţei istorice a Bisericii în pelerinajul propriu prin secole. Trebuie să ne întoarcem de la sala de clasă la Biserica rugătoare şi probabil să schimbăm dialectul şcolii teologice pentru limbajul metaforic şi pictorial al Scripturii. Natura Bisericii poate fi depictată, descrisă şi definită propriu. Acest lucru poate fi realizat numai prin intermediul Bisericii. Probabil această descriere v-a fi convingătoare numai pentru cei din Biserică. Taina poate fi pătrunsă numai prin credinţă.

Noua realitate

Numele grecesc de *εκκλεσια* adoptat de primii creştini denotă Noua Realitate de care erau conştienţi că s-au împărtăşit sugerată şi presupusă de o concepţie definită a ceea ce era Biserica. Adoptată sub o influenţă evidentă a folosirii Septuagintei, acest cuvânt accentua mai întâi continuitatea organică a celor două Testamente. Existenţa creştină a fost concepută în perspectiva sfântă a pregătirii mesianice şi a împlinirii acesteia (Evrei 1: 1-2). Nu era nevoie de o teologie definită a istoriei. O Biserică este adevăratul Israel, noul popor ales de Dumnezeu, „popor

31 Robert Grosche, Pilgernde Kirche, Freiburg im Breisgau, 1938 p. 1938.

32 Serghei Bulgakov, *Biserica Ortodoxă,* 1935 p. 12, Ştefan Tankow, *das Ortodox Christentum des ostens* (Berlin, 1938) p. 65. Traducere engleză de doctorul Louvrie, 1929 p. 69f.

33 Vezi M. D. Kosteg, *Ecclesiologie im der Warden* (Paderborn, 1940).

sfânt, popor ales, popor binecuvântat” (1 Petru 2, 9). Sau mai bine spus era Rămăşiţa credincioasă aleasă dintr-un Popor vechi necredincios.[34] Toate popoarele pământului, greci, barbari au fost cooptaţi şi luaţi de acest nou popor al lui Dumnezeu prin chemarea lui Dumnezeu (aceasta a fost principala temă a Sfântului Pavel în epistolele către Romani şi Galateni, cf. Efeseni 2).

Deja în Vechiul Testament cuvântul *εκκλεσια* (o transformare în greceşte a ebraicului Quahal) a pus un puternic şi special accent pe unitatea ultimă a poporului ales, conceput ca un întreg sfânt şi această unitate a fost înrădăcinată în taina alegerii dumnezeieşti mai mult decât în „trăsăturile” naturale. Acest accent putea fi conformat de influenţa suplimentară a folosinţei elene a cuvântului *εκκλεσια* însemnând ansamblul suveran al oamenilor dintr-un oraş, o congregaţie generală de oameni obişnuiţi. Aplicată noi existenţe creştine, cuvântul şi-a păstrat conotaţia creştină. Biserica este reprezentată atât de popor cât şi de oraş. Un accent special a fost pus pe unitatea organică a creştinilor.

De la început creştinismul a existat ca şi o realitate corporală, ca şi o comunitate. A fi creştin însemna a aparţine unei comunităţi. Nimeni nu putea fi creştin prin sine, ca şi un individ izolat ci numai cu „fraţii”, în „împreună”-unitate cu ei. *Unus Christianus – nullus Christianus* [un creştin – niciun creştin]. Convingerea personală sau regula vieţii nu face pe nimeni creştin. Experienţa creştină implică şi presupune o încorporare, o părtăşie la comunitate. Acest lucru trebuie clarificat odată pentru totdeauna: în comunitatea *apostolică* ce a fost construită şi adunată de Iisus însuşi „în zilele întrupării Sale” şi a fost oferită Lui ca şi constituţie provizorie prin alegerea şi numirea celor doisprezece cărora le-a şi oferit numele (mai bine spus titlul) de „mesageri” sau „ambasadori.”[35] Faptul de a-i trimite pe cei doisprezece nu

34 Luca 12:32: „turma mică” pare să însemne o „rămăşiţă” reconstruită, mântuită şi resfinţită.

35 A se vedea Luca 6:13 „pe care El i-a numit apostoli”

a reprezentat o misiune, ci sigur o comisie pentru care au ei fost investiţi cu „putere” (Marcu 3:15, Fapte 1:8). În orice caz numirea „martorilor” Domnului (Luca 24:41; Fapte 1:8) celor doisprezece a asigurat continuitatea mesajului creştin şi a comunităţii vieţii. Prin urmare o comuniune cu Apostolii este o caracteristică primară a „Bisericii lui Dumnezeu” în Ierusalim (Fapte 2:42; κοινονια).

Creştinimsul înseamnă o “viaţă comună.” Creştinii se priveau ca şi “fraţi” (acesta a fost unul dintre primul lor nume), ca şi membrii unei corporaţii strâns lagată împreună. Prin urmare milostenia trebuia să fie primul semn şi prima dovadă la fel de bine ca şi semnul de unire al acestei îmbinări. Suntem învederaţi să spunem că creştinătatea este o comunitate, o corporaţie, o frăţietate, o “societate” *coetus fidelium.* Mai presus de toate ca şi o primă aproximaţie, o asemenea descriere ar putea fi de ajutor. Evident acest lucru ar necesita calificări dar în timp ce a le oferi aici ar lipsi ceva crucial. Trebuie să ne întrebăm în ce constă această frăţietate a celor mulţi? Mai precis pe ce se bazează ea? Care este puterea care îi aduce pe cei mulţi împreună şi îi uneşte unul pe altul? Acesta este evident un instinct social, o putere a unei coeziuni sociale, o pornire faţă de o afecţiune mutuală sau a altor atracţii mutuale? Se bazează oare această unitate pe unanimitate, pe identitatea puctelor de vedere şi pe identitatea convingerilor? Mai pe scurt se bazează oare comunitatea creştină pe simplitate şi pe convingeri? Este Biserica o comunitate umană, o societate a oamenilor. Cu siguranţă o evidenţă clară ne duce dincolo de acest nivel uman. Creştinii sunt uniţi nu între ei, ci mai întâi ei sunt una – în Hristos. Numai această comuniune cu Hristos face posibilă comunitatea oamenilor – *în* El. Centrul comunităţii este Domnul şi puterea ce afectează şi pune în mişcare unitatea este Duhul Sfânt. Creştinii sunt consitituţi în această unitate printr-un plan dumnezeisc, prin voia şi puterea lui Dumnezeu. Unitatea lor vine de sus. Ei sunt una numai în Hristos, la fel ca şi cei care au fost născuţi

din nou în El, “înrădăcinaţi şi ridicaţi în El” (Coloseni 13:13). Biserica lui Dumnezeua fost stabilită şi constituită de Dumnezeu prin Iisus Hristos Domnul fiindu-i “propria creaţie prin apă şi cuvânt.” Ea nu este o societate umană ci o “societate dumnezeiască.” Ea nu este o comunitate seculară care ar fi total “din această lume” şi fiind astfel comensurabilă cu grupuri umane, ci o comunitate sfântă care intrinsec “nu este din această lume,” nici măcar din “acest veac” ci din “veacul ce va să vină.”

Mai mult decât orice, Hristos aparţine acestei comunităţi ca şi cap şi nu numai ca şi Domnul şi Stăpânul. Hristos este deasupra şi afară din Biserică. Biserica este în El. Biserica nu este o simplă comunitate a celor care cred în Hristos şi merg împreună cu El îndeplinindu-i poruncile. Biserica este o comunitate a celor care locuiesc cu El şi în cei în care locuieşte El prin Duhul. Creştinii sunt puşi deoparte, “născuţi din nou” şi astfel ei sunt şi recreaţi. Lor le este oferit nu numai un nou model al vieţii ci mai mult decât atât, un nou principiu: noua viaţă în Domnul prin Duhul. Ei sunt un “popr ales,” popor aflat în grija lui Dumnezeu.” Comunitatea creştină, *εκκλεσια* este o comunitate sacramentală: *communio in scris,* „o înfrăţire în lucrări sfinte,” în Duhul Sfânt sau chiar o *communio sanctorum* (*sanctorum* fiind mai mult un neutru decât un masculin – probabil acesta a fost sensul originar al frazei). Unitatea Bisericii s-a reflectat prin sfintele taine: botezul şi euharistia sunt două „taine sociale” ale Bisericii şi în ele adevăratul sens al „unirii” creştine este revelat şi pecetluit continuu. Pentru a fi mai emfatici: tainele constituie Biserica. Numai prin taine poate trece comunitatea creştină dincolo de pura măsură umană şi devenii Biserică. Prin urmare „adevărata administrare a tainelor” aparţine esenţei Bisericii (ese-ului ei). Tainele trebuie să fie „vrednice” de primit şi prin urmare nu pot fi separate sau divorţate de efortul lor intern şi de atitudinea duhovnicească a credincioşilor. Botezul trebuie să fie precedat de pocăinţă şi de credinţă. O relaţie personală dintre un aspirant şi Domnul său trebuie să fie mai întâi

stabilită prin auzirea şi primirea Cuvântului, a mesajului mântuirii. Din nou, un jurământ de credincioşie faţă de Dumnezeu şi Hristosul Său este o pre-rechizită şi o condiţie indispensabilă pentru a administra tainele (primul înţeles al cuvântului *sacramentum* a fost exact „jurământul militar"). Un catehumen este „înrolat" printre fraţi pe baza credinţei sale. Harul baptismal este oferit, primit şi ţinut prin credinţă, credincioşie şi printr-o stare de statornicie în credinţă şi în promisiunile primite. Tainele nu sunt simple semne ale unui har mântuitor – ci mai mult numai simboluri ale unei aspiraţii umane şi a loialităţii ci semne exterioare ale acţiunii dumnezeieşti. Prin ele existenţa umană este ridicată la viaţa divină prin Duhul, dătătorul vieţii. Biserica este ca şi întreg o comunitate *sfântă* (sau consacrată) distingându-se astfel de „lumea profană." Ea este *Sfânta Biserică*. Sfântul Pavel foloseşte cuvântul „Biserică" şi sfinţi ca fiind coextensiv şi sinonim. Este remarcabil faptul că în Noul Testament numele „sfânt" este folosit exclusiv la plural, sfinţenia vânt un sens social intrinsec. Acest nume se referă la orice împlinire umană, la un dar, la sfinţire şi consacrare. Sfinţenia vine de la Cel sfânt, de la Dumnezeu. A fi sfânt înseamnă a împărtăşii viaţa Dumnezeiască. Sfinţenia este la îndemâna indivizilor numai în comunitate şi „înfrăţirea Duhului." „Comuniunea sfinţilor" este un pleonasm. Putem fi sfinţi numai în comuniune. Strict vorbind, comunitatea mesianică adunată în jurul lui Iisus nu a fost Biserica, înainte de patimă şi înviere, înainte ca „promisiunea Tatălui" să fie trimisă. Prin această promisiune am fost „înzestraţi cu puterea de sus," „botezaţi cu Duhul Sfânt,"[36] în taina Cincizecimii. Înainte ca victoria crucii să ne fie descoperită în învierea cea mărită, ea se afla încă *sub umbraculos legis* (sub umbra legii). Era încă în zorii împlinirii. Cincizecimea a pecetluit şi mărturisit victoria lui Hristos. „Puterea cea de sus" a intrat în istorie. „Noul eon" a fost cu adevărat desluşit şi început. Viaţa sacramentală a Bisericii reprezintă continuarea Cincizecimii.

36 Cf. Luca 14:49 şi Fapte 1:4-5.

Pogorârea Duhului a fost o revelaţie supremă. Odată pentru totdeauna, „taina nepătrunsă şi înfricoşătoare" a Cincizecimii, Duhul Mângâietorul intră în lume într-un fel în care El nu era încă prezent într-un astfel de fel în care el începe acum să fie prezent şi să locuiască şi să se statornicească. Un izvor de apă vie bogată se discerne acum aici pe pământ într-o lume care a fost deja împăcată şi reconciliată cu Dumnezeu de Domnul crucificat şi înviat. Împărăţia vine deoarece Duhul Sfânt este împărăţia.[37] „Venirea" Duhului depinde de „plecarea" Fiului (Ioan XVI, 7). „Un alt Mângâietor se pogoară pentru a mărturisii pe Fiul, pentru a-i descoperii Mărirea Sa şi pecetea victoriei Sale (xv, 26; xvi, 7 şi 14). Într-adevăr în Duhul Sfânt Însuşi Domnul Mărit vine din nou sau se reîntoarce la turma Sa pentru a locui împreună cu ea întotdeauna (XIV, 18 şi 28)... Cincizecimea a fost consacrarea mistică, botezul întregii Biserici (Fapte 1, 5). Acest botez al flăcărilor a fost administrat de Domnul: căci El botează cu Duhul Sfânt şi cu foc (Matei 3, 11 şi Luca 3, 16). El a trimis Duhul de la Tatăl ca şi promisiune în inimile noastre. Duhul sfânt este Duhul adopţiei în Iisus Hristos, „puterea lui Hristos" (2 Corinteni XII, 9). Prin Duhul recunoaştem şi încunoştinţăm că Iisus este Domnul (1 Corinteni XII, 3). Lucrarea Duhului în credincioşi îndeamnă tocmai încorporarea lor în Hristos, botezul lor într-un trup (1 Cor. XII, 3). Lucrarea Duhului în credincioşi este tocmai întruparea lor în Hristos, botezul lor într-un trup (XII, 13), chiar trupul lui Hristos. Din câte se exprimă Sf. Atanasie: „fiidu-ne oferită băutura Duhului, îl bem pe Hristos." Căci piatra era Hristos.[38]

Prin Duhul creştinii sunt uniţi cu Hristos şi sunt părţi constituente ale trupului Său. *Un trup,* cel a-l lui Hristos: această analogie excelentă folosită de Sf. Pavel în contexte diferite, atunci când mărturiseşte taina existenţei creştine este în acelaşi timp cel mai bun martor al experienţei intime a Bisericii apostolice. Ea nu este în niciun fel o

37 Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *De oratione Dominica,* 3 (MG, XLIV. c. 115f.-1160.

38 Sf. Atanasie al Alexandriei., *Epist., I ad Seraphion* (MG. XXVI, 576).

imagine accidentală: era mai mult un sumar al credinţei şi al experienţei. Odată cu Sf. Pavel accentul a fost întotdeauna pus pe unirea intimă a credincioşilor cu Domnul, pe împărtăşirea lor cu plinătatea Lui. După cum a evidenţiat Sfântul Ioan Hrisostom comentând la Coloseni 3, 4, în toate scrierile sale Sfântul Pavel a încercat să-i convingă că toţi credincioşii sunt „în comuniune cu El în toate lucrurile" şi „să arate că tocmai în această unire el vorbeşte de Cap şi trup."[39] Este foarte probabil ca acest termen să fie sugerat de experienţa euharistică (cf. 1 Cor. X, 17) şi a fost folosită pentru a sugera conotaţia ei sacramentală. Biserica lui Hristos este una a Euharistiei, căci Euharistia este însuşi Hristos. El locuieşte *sacramental* în Biserică. Biserica este Trupul Său. Întradevăr Biserica este un trup, *un organism,* mai mult decât o societate sau o corporaţie. Un „organism" este cea mai bună folosire a termenului *to soma,* după câte a fost folosită de Sfântul Pavel.

Mai mult, Biserica este *trupul lui Hristos* şi „plinătatea" trupului Său şi *plinătatea* (*to soma* şi *to pleroma*) – aceşti doi termeni sunt corelativi şi legaţi foarte aproape unul de altul în mintea Sf. Pavel, explicându-se unul pe altul: „care este trupul Său, plinătatea Căruia este trupul lui Hristos care le-a plinit pe toate în toate" (Efeseni 1, 23). Biserica est trupul lui Hristos în aceiaşi manieră în care capul plineşte trupul şi trupul este plinit de cap." Hristos nu este singur. „El a pregătit toată rasa în comun pentru a-L urma, a se agăţa de El şi pentru a-i acompania escorta Sa." Hrisostom insistă să „observăm cum el (Sf. Pavel) îl prezintă pe Hristos ca având nevoie de toate membrele. Aceasta înseamnă că numai atunci v-a fi capul deplin, când trupul este desăvârşit, cânt suntem toţi împreună, co-uniţi şi împletiţi împreună."[40] În alte cuvinte, Biserica este extensiunea şi „plinirea" Sfintei Întrupări sau mai bine spus viaţa Întrupată a Fiului, „dimpreună cu tot ceea ce pentru noi a trecut, Înălţarea în Rai, şederea ce-a

39 Sf. Ioan Hrisostom în *Coloss. Hom.* VII (MG. LXII, 375).

40 Sf. Ioan Hrisostom în *Efes., hom. III* (MG, LXII, 29).

de a dreapta" (Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, Rugăciunea Consacrării).

Întruparea a fost plinită în Biserică. Într-un anume sens, Biserica este însuşi Hristos, în toată plenitudinea Sa atotcuprinzătoare (cf. 1 Cor. XII, 12). Această identificare a fost sugerată şi justificată de Augustin: *„non solum nos Christianos factos esse, sed Christum."* Căci dacă El este Capul, noi suntem membrele: omul întreg suntem noi şi El – *„totus homo, ille nos – Christus et ecclesia."* Din nou: „Hristos nu este numai capul şi nu numai trupul, ci Hristos este capul şi trupul întreg" – *„non enim Christus in capite et non în corpore, sed Christus totus in capite et in corpore."*[41] Acest termen *totus Christus* apare în Augustin din nou şi din nou fiind idea sa de bază şi cea mai preferată, care a fost evident sugerată de Sf. Pavel. „Atunci când vorbesc de creştini la plural, înţeleg unul într-un singur Hristos. Prin urmare noi suntem mulţi şi totuşi suntem unul: suntem mulţi şi suntem una" – *„cum plures Christianos appelo, in uno Christo unum intelligo."*[42] Domnul nostru Iisus Hristos nu este numai în sine, ci deasemenea şi în noi" – *„Dominum enim Jesus non solum in se, sed in nobis."*[43] „Un om până la sfârşitul veacurilor" – *„unus homo usque ad finem saeculi externditur."*[44]

Principalul complot a-l acestor dispute este evident. Creştinii sunt încorporaţi în Hristos şi Hristos locuieşte în ei – această unire intimă constituie taina Bisericii. Biserica este locul şi modul prezenţei răscumpărătoare a Domnului înviat într-o lume răscumpărată. „Trupul lui Hristos este însuşi Hristos. Biserica este Hristos din moment ce după învierea Sa El este prezent cu noi şi se întâlneşte cu noi aici pe pământ."[45] În acest sens putem spune că Hristos

41 Augustin în *Evangelium Ioannis tract,* XXI, 8 (ML., XXXV, 1968); cf. Ioan Hrisostom în 1 Cor. hom. XXX (MG, LXI, 279-283).

42 Augustin în *Ps. CXXVII,* 3 (ML., XXXVII, 1679).

43 Augustin, *Ps,* LXXXV, 5 (ML, XXXVII, 1157).

44 Augustin în *Ps.* LXXXV, 5 (ML, XXXVII, 1083).

45 A. Nygren, *Corpus Christi,* in *En Bok om Kykan, av Svenska teologer* (Lund, 1943), p. 20.

este Biserica. *„Ipse enim est ecclesia per sacramentum corporis sui se... eam contiens.”*[46] [Căci El este în sine Biserica conţinându-se în sine prin taina trupului Său] sau în cuvintele lui Karl Adam: „Hristos Domnul este Ego-ul potrivit al Bisericii.”[47]

Biserica este unitatea vieţii carismatice. Sursa acestei unităţi este ascunsă în taina cinei Domnului şi în taina Cincizecimii. Cincizecimea este continuată şi permanentizată în Biserică prin mijloacele succesiunii apostolice. Nu este numai scheletul canonic al Bisericii. Preoţimea (sau „ierarhia”) în sine este mai mult de orice un principiu *carismatic,* o „preoţie a tainelor” sau a „iconomiei dumnezeieşti.” Preoţia (şi cu ea slujirea) nu este doar o comisie *canonică*, aceasta aparţine nu numai fabricii *instituţionale* a Bisericii – este mai mult o trăsătură constituţională sau *structurală,* atât doar încât Biserica este un trup, un organism. Preoţii nu sunt cum se considera mai demult „nişte birocraţi delegaţi” ai comunităţii, ei nu sunt doar lideri sau delegaţi ai „mulţimilor,” ai „oamenilor” sau „congregaţiei” – ei acţionează nu numai *in persona Ecclesiae.* Ei acţionează mai întâi de orice *in persona Christi.* Ei sunt chiar reprezentanţii lui Hristos şi nu doar simpli credincioşi şi prin ei şi întru ei, Capul trupului, singurul mare preot al Noului Legământ îşi continuă, îşi îndeplineşte misiunea Sa preoţească şi pastorală eternă. El este Însuşi singurul Slujitor adevărat al Bisericii. Restul sunt doar intendenţi ai tainelor Sale. Ei stau *pentru* El, *înaintea* comunităţii – şi fiindcă trupul este singurul doar în Cap şi în El, slujirea în Biserică este mai întâi decât orice slujirea unităţii. În slujire unitatea organică a trupului nu este reprezentată sau interpretată ci mai bine spus înrădăcinată fără niciun prejudiciu cu „egalitatea” credincioşilor” la fel cum şi „egalitatea” celulelor unui organism nu este distrusă de diferenţierea lor structurală: toate celulele sunt egale şi totuşi diferenţiate de funcţiile lor şi din nou această

46 Sf. Ilarie în *Ps. CXXV,* 6 (ML, XXXVII, 1083).

47 Karl Adam, *Das l’essen des katholizmus,* 4, Ausgabe (1927), p. 24.

diferenţiere slujeşte unitatea făcând ca această unitate să fie mai intimă şi mai comprehensivă. Unitatea fiecărei congregaţii locale răsare din unitatea mersei euharistice. Ca şi slujitor al euharistiei preotul este slujitorul şi constructorul unităţii Bisericii. Există un alt oficiu mai înalt: pentru a asigura unitatea catolică şi pe cea universală în spaţiu şi timp. Acesta este oficiul şi funcţia episcopală. Cina cea de taină şi Cincizecimea sunt legate una de lata inseparabil. Duhul Mângâietorul se pogoară peste Fiul atunci când Acesta a fost mărit prin moartea şi învierea Sa. Acestea sunt două sacramente sau mai bine spus taine care nu pot fi amestecate una în alta. În acelaşi fel diferă una de alta preoţia de episcopat. În episcopat preoţia devine continuă şi universală, în episcopatul nedivizat al Bisericii (*episcopatul unus* de care vorbeşte Sf. Ciprian). Pe altă parte prin episcop sau mai bine spus prin propriul său episcop fiecare Biserică catolică este inclusă în plinătatea catolică a Biserici fiind legată de trecut dimpreună cu veacurile. Prin fiecare episcop fiecare biserică îşi transcede şi depăşeşte propriile limite şi este unită organic cu alţii. Succesiunea apostolică nu este atât temelia canonică şi mistică a unităţii Bisericii. Este ceva diferit de o protejare a continuităţii istorice sau decât o coeziune administrativă. Este un mijloc ultim de a ţine identitatea tainică a trupului pe parcursul veacurilor. Bineînţeles că slujirea nu se detaşează niciodată de trup. Ea stă în trup, aparţine structurii sale. Darurile slujirii sunt date în Biserică (cf. 1 Cor. XII).

Concepţia paulină despre trupul lui Hristos a fost preluată şi interpretată destul de diferit de Părinţi în est şi în vest şi a fost mai apoi uitată.[48] Ar fi timpul să ne întoarcem la această experienţă a Bisericii primare care ar putea să ne ofere un teren solid pentru o sinteză teologică modernă. Alte formule şi metafore au fost folosite de Sf. Pavel şi în alte locuri din Noul Testament toate cu acelaşi scop şi efect: *pentru a accentua unitatea intimă şi*

48 Vezi E. Mersch, S.J., *Le corps Mystique du Christ, Etudes de Theologie Historique,* 2 volume., a doua ediţie (Louvain, 1936).

organică între Hristos şi cei care sunt ai Săi. Între toate aceste imagini variate cea a Trupului este cea mai incluzivă şi mai impresionantă. Aceasta este cea mai accentuată expresie a acestei viziuni primare.[49] Bineînţeles că nicio analogie nu trebuie dusă prea departe sau supra accentuată. Idea unui organism, atunci când este folosită de Biserică îşi are propriile limitaţii. Pe de o parte, Biserica este compusă din personalităţi umane care nu pot fi privite ca şi simple elemente ale unui întreg fiindcă fiecare se află în unire directă şi imediată cu Hristos şi Tatăl Său – personalul nu trebuie sacrificat sau dizolvat în corporat, „unitatea" creştină nu trebuie să degenereze în impersonalism. Idea organismului trebuie să fie suplimentată de idea simfoniei personalităţilor în care se reflectă taina Sfintei Treimii (Ioan XVII, 21 şi 23). Acesta este miezul concepţiei catolicităţii (sobornost).[50] Acesta este principalul motiv pentru care trebuie să preferăm o orientare hristologică în teologia Bisericii decât una pnevmatologică.[51] Pe de altă parte Biserica ca şi un întreg are *centrul personal* numai în Hristos. Biserica nu este o întrupare a Duhului Sfânt şi nu este numai o simplă comunitate purtătoare de Duh, ci precis Trupul lui Hristos, Domnul întrupat. Aceasta ne eliberează din impersonalism fără să ne consacre personificării umaniste. Hristos Domnul este singurul Stăpân al Bisericii. „În El toată structura este potrivită fix împreună şi se dezvoltă într-un templu sfânt în Domnul; în El voi sunteţi legaţi împreună

49 Imaginea miresei şi a nunţii mistice cu Hristos (Efeseni V, 23f) exprimă această unire intimă. Chiar şi chipul Casei construite pe multe pietre, piatra din capul unghiului fiind Hristos (Efeseni II, 20f; cf. 1 Petru 2, 6), tinde în spre acelaşi scop: mulţi devin una şi turnul apare ca fiind construit pe piatră (cf. Herman, *Păstorul,* Vis. III, II, 6, 8). Din nou, „poporul Domnului" trebuie să fie privit ca şi un tot organic. Nu există nici un motiv să fim tulburaţi din cauza varietăţii vocabularului folosit. Principala idee şi argumentaţie este evidentă şi aceiaşi în toate cazurile.

50 Cf. Geroges Florovski, „Catolicitatea Bisericii," în acest volum.

51 Ca şi Homiakov sau în lucrarea lui Moehler *Die Einheit in der Kirche.*

într-un loc de locuire pentru dumnezeu în Duhul (Efeseni 2, 21-22, versiunea episcopului Challoner).

Hristologia Bisericii nu ne duce în norii înceţoşaţi a speculaţilor vagi sau într-un misticism visător. Din contră, aceasta asigură singurul teren solid şi pozitiv pentru cercetarea teologică potrivită. Doctrina Bisericii îşi găseşte prin urmare locul organic şi cuvenit în schema generală a iconomiei dumnezeieşti a mântuiri. Trebuie să căutăm întradevăr o viziune comprehensivă a tainei mântuirii noastre, a mântuirii lumii.

Mai trebuie făcută o singură ultimă distincţie. Biserica este încă *in statu vite* şi totuşi deja *in statu patriae.* Există o viaţă dublă, *atât în cer cât şi pe pământ*.[52] Biserica este o societate istorică vizibilă şi la fel este şi trupul lui Hristos. Aceasta este atât Biserica răscumpăraţilor cât şi Biserica păcătoşilor mizerabili – ambele în acelaşi timp. Pe plan istoric nu s-a atins niciun ţel *final.* Realitatea *ultimă* a fost discernută şi revelată. Această ultimă realitate este la îndemână aceasta este cu adevărat disponibilă în ciuda imperfecţiunii istorice, deşi în forme provizionale. Biserica este o societate sacramentală. *Sacramentalul* nu înseamnă cu nimic mai mult sau mai puţin decât *„eshatologic.” To eschaton* nu înseamnă în principal *final* în serile temporale de evenimente. Ceea ce „nu este din această lume” este aici „în această lume,” fără să abolească ci conferindu-i un nou înţeles şi o nouă valoare, „transvaluând” lumea. Cu siguranţă aceasta este o anticipare, un indiciu a-l împlinirii finale. Duhul locuieşte în Biserică. Aceasta constituie taina Bisericii: o societate „vizibilă” de oameni şubrezi este un organism al harului dumnezeiesc.[53]

Noua creaţie

52 Augustin în *Evang. Joannis tract,* CXXIV, 5 (ML, XXXV, 19f., 7).

53 A se vedea eseul lui Homiakov *Despre Biserică;* traducerea engleză de W. J. Bierkbeck, *Russia and the English Church* (publicată prima dată în 1985), ch. XXXII; pp. 193-222.

Datoria de bază a Bisericii este să proclame o altă lume „ce v-a să vină.” Biserica poartă mărturie Noii Vieţi discernute şi descoperite în Hristos Iisus, Domnul şi Mântuitorul. Acesta o face prin faptă şi în cuvânt. Adevărata proclamare a Evangheliei ar consta tocmai în această Nouă Viaţă: a arăta credinţă prin fapte (cf. Matei 5, 16). Biserica este ceva mai mult decât o companie de predicatori, o societate de învăţători sau un consiliu misionar. Ea nu numai că invită oamenii dar îi şi introduce în această Nouă Viaţă asupra căreia poartă mărturie. Într-adevăr este un organism misionar şi câmpul ei de lucru este lumea întreagă. Ţelul activităţii misionare nu este pur şi simplu de a le converge oamenilor anumite idei şi convingeri, nici măcar să impună asupra lor o anumită disciplină sau o rânduială în viaţă, ci mai întâi de orice să-i introducă în Noua Realitate, să-i *convertească,* să-i aducă prin credinţă şi pocăinţă la însuşi Hristos astfel încât să fie născuţi din nou în El şi întru El prin apă şi prin Duh. Astfel slujirea Cuvântului este împlinită în slujirea Tainelor.

„Convertirea” este un început proaspăt, dar numai un început urmat de un îndelungat proces de creştere. Biserica trebuie să organizeze noua viaţă a convertitului. Biserica trebuie să arate noul model de existenţă, noul model de viaţă, cel a-l vieţii ce v-a să vină. Biserica este aici în această lume pentru mântuire ei. Dar pentru acest motiv trebuie să se opună şi să renunţe la *„această”* lume. Dumnezeu doreşte omul întreg şi Biserica nu face mărturie la nimic altceva decât la această „pretenţie” totalitară a lui Dumnezeu descoperită în Hristos. Creştinul trebuie să fie o „nouă creaţie.” Prin urmare el nu poate să-şi găsească un loc aşezat pentru sine întru limitele „lumii vechi.” În acest sens atitudinea creştină este întotdeauna revoluţionară cu privire la „vechea ordine” a „acestei lumi.” „Nefiind din această lume” Biserica lui Hristos nu poate fi decât într-o opoziţie permanentă, chiar dacă pretinde doar o reformare a ordinii existente. În orice caz, schimbarea trebuie să fie radicală şi totală.

Antinomii istorice

Eşecurile istorice ale Bisericii nu obscurizează caracterul ultim al provocării căreia îi este dedicat prin propria natură eshatologică şi care se provoacă pe sine constant.

Viaţa istorică şi datoria Bisericii sunt antinomice şi această antinomie nu poate niciodată să fie rezolvată şi depăşită pe plan istoric. Este o aluzie permanentă la ceea ce „v-a să vină" mai apoi. Antinomia este înrădăcină în alternativa practică cu care se confruntă Biserica de la începutul pelerinajului ei istoric. Fie că Biserica trebuie constituită ca şi o societate „totalitară" străduindu-se să satisfacă toate cererile credincioşilor, atât cele „temporale" cât şi pe cele „duhovniceşti," neacordând niciun fel de atenţie ordinii existente şi lăsând nimic lumii externe – aceasta ar înseamnă o întreagă separare faţă de lume, un ultim zbor afară din ea şi o negare radicală a oricărei autorităţi externe. *Sau* Biserica ar putea încerca o creştinizare incluzivă a lumii, subjugând întregul vieţii rânduielii şi autorităţii principiilor creştine pentru a construi oraşul creştin. În istoria Bisericii putem trasa ambele soluţii: o ieşire în deşert şi o construcţie a Imperiului creştin. Prima a fost practicată nu numai în monahismul diferitelor curente ci în multe alte grupuri creştine şi denominaţii. A doua a fost principala linie adoptată de creştini, atât în Occident cât şi în Orient până la ridicarea secularismului militant. Chiar şi în zilele noastre o astfel de soluţie încă mai prinde la mulţi oameni. Pe de-a întregul ambele s-au dovedit lipsite de succes. Totuşi trebuie să încunoştinţăm realitatea problemei lor comune şi adevărul scopului lor comun. Creştinismul nu este o religie individualistă şi nu este preocupată numai de „mântuirea sufletului." Creştinismul este Biserica, o comunitate, Noul popor al lui Dumnezeu care îşi conduce viaţa corporat în conformitate cu principii particulare. Această viaţă nu poate fi împărţită în departamente dintre care unele ar putea fi conduse de altele şi de principii

eterogene. Conducerea duhovnicească poate fi cu greu redusă la o conducere ocazională dată indivizilor sau grupurilor care trăiesc sub nişte condiţii în întregime necongenitale cu cele ale Bisericii. Mai întâi de toate trebuie ridicată problema legitimităţii acestor condiţii. Datoria recreării sau reformării complete a întregii fabrici a vieţii umane nu poate sau nu trebuie să fie evitată sau respinsă. Nu putem slujii doi domni şi o loialitate dublă ar fi o soluţie săracă. Aici vine intră în calcul alternativa menţionată mai sus – totul ar fi un compromis sau o reducere la pretenţiile ultime şi prin urmare *totale. Fie că* cei mai mulţii creştini li se cuvine să părăsească lumea în care mai locuieşte încă un Stăpân pe lângă Hristos (indiferent ce nume ar purta acest stăpân: Cezar, Mamona sau oricare altul) şi în care regula şi ţelul vieţii sunt altele decât cele exprimate în Evanghelie – a ieşi afară şi a începe o altă societate*. Sau* din nou creştinii trebuie să transforme lumea exterioară şi să o facă deasemenea împărăţia lui Dumnezeu şi să introducă principiile Evangheliei în legislaţia seculară.

Există o consistenţă lăuntrică în ambele programe. Separaţia celor două căi este inevitabilă. Se pare că unii creştini sunt obligaţi să adopte diferite căi. Unitatea datoriei creştine este ruptă. O schismă lăuntrică se ridică în Biserică: o separaţie abdominală între monahi (sau *elita* iniţiaţilor) şi laicii (inclusiv clericii) ceva care în cele din urmă este cu mult mai periculos decât o „clericalizarea" loială a Bisericii. În ultimă instanţă acesta este numai un simptom al antinomiei ultime. Pur şi simplu problema nu are niciun fel de soluţie istorică. Adevărată soluţie ar transcede istoria, aceasta ar „aparţine veacului viitor." În acest veac, pe plan istoric nu poate fi oferit niciun principiu constituţional, ci numai unul relativ: un principiul al discriminării, niciun principiu al construcţiei.

Din nou, ambele programe sunt contradictorii prin sine. Există o ispită *sectariană* inerentă în prima: caracterul „catolic" şi universal al mesajului şi ţelului creştin este cel puţin obstrucţionat şi adeseori negat

deliberat, lumea fiind uitată. Toate încercările unei creştinizări directe a lumii sub masca unui Stat sau Imperiu creştin nu au dus decât la o secularizare *mai mult sau mai puţin acută* a însuşi creştinismului.[54]

În vremurile noastre nimeni nu ar considera posibil ca toţi să fie convertiţi la un monahism universal sau la o realizare a adevăratului creştin şi la împlinirea unui Stat universal. Biserica rămâne „în lume" ca şi un trup eterogen iar tensiunea este mai puternică decât niciodată; ambiguitatea situaţiei este simţită cu durere de oricine din Biserică. Un program practic pentru secolul de acum poate fi dedus numai dintr-o înţelegere restaurată a naturii şi esenţei Bisericii. Eşecul tuturor aşteptărilor utopice nu pot obscuriza nădejdea creştină: Regele a venit, Domnul Iisus Hristos şi împărăţia lui v-a să vină.

Capitolul 5

FUNCŢIA TRADIŢIEI ÎN BISERICA ANTICĂ

„Ego vero Evangelio non crederem, ni si me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritatis." [Întradevăr nu aş fi crezut în Evanghelie dacă nu m-ar fi convins autoritatea Bisericii catolice].

Augustin, *Contra epist. Manichei, 1.1.*

Sfântul Vicenţiu al Lerinului şi Tradiţia

Faimosul *dicton* al Sf. Vicenţiu al Lerinului este caracteristic atitudinii Bisericii antice în probleme de credinţă: *teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [„trebuie să păstram ceea ce a fost crezut întotdeauna, pretutindeni şi de către toţi."

54 Pentru o dezvoltare mai detaliată a se vedea Georges Florovski, *Antinomiile istoriei creştinismului* care v-a fi publicată în *Colecţia lucrărilor lui Geroges Florovski.*

Commonitorium, 2]. Acesta a fost în acelaşi timp criteriul şi norma. Accentul crucial a fost aici permanenţa învăţăturii creştine. Sf. Vicenţiu apela la „ecumenicitatea" dublă a credinţei creştine – în spaţiu şi timp. De fapt, a fost aceiaşi viziune măreaţă care l-a inspirat pe Sf. Irineu în timpul său: Biserica una extinsă şi împrăştiată în lumea întreagă şi care totuşi vorbeşte cu o singură voce, păstrând aceiaşi credinţă pretutindeni după cum a fost păstrată de binecuvântaţii apostoli şi păstrată prin succesiunea mărturiei: *quae est ab apostolis, quae per succesione presbyterorum in ecclesiis custoditur.* [„Ceea ce s-a păstrat în Biserică de la apostoli prin succesiunea prezbiterilor."] Aceste două aspecte ale credinţei sau mai bine spus – aceste două dimensiuni nu pot fi separate una de alta. *Universitas* şi *antiquitas,* la fel de bine ca şi *consensio,* adică aparţinerea împreună nu a fost niciun criteriu adecvat prin sine. „Antichitatea" prin sine nu era totuşi un garant suficent al adevărului, decât dacă s-ar putea demonstra satisfăcător un *consensus* comprehensiv al „anticilor." *Consensio* nu a fost conclusiv decât dacă se poate trasa continuu până la originile apostolice. Sf. Vicenţiu sugerează că adevărul credinţei poate fi recunoscută printr-un recurs dublu – prin Scriptură şi Tradiţie: *duplicii modo... primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deide ecclesiae catholicae traditione.* [În două feluri... mai întâi clar prin autoritatea Sfintelor Scripturi, mai apoi prin tradiţia Bisericii catolice"]. Orişicum aceasta nu implică că au existat două surse ale doctrinei creştine. Întradevăr, regula sau canonul Scripturii a fost „perfect" şi „suficent prin sine" – *ad omnia satis supersque sufficiat.* [„Pentru toate lucrurile complete şi suficente prin sine."] Atunci de ce ar trebui să fie suplimentată de orice altă „autoritate"? De ce a fost imperativ să invocăm deasemenea autoritatea „înţelegerii ecclesiale" – *ecclesiasticae intelligentiae auctoritatis?* Motivul a fost evident: Scripturile au fost evident interpretate diferit de indivizi: *ut paene quod homones tot illinc sententiae erui posse videantur* [„Astfel încât nimeni

să nu aibă impresia că poate produce multe înţelesuri diferite la fel câţi de mulţi oameni există.”] Acestei varietăţi de opinii „private” Sf. Vicenţiu îi opune mintea „comună” a Bisericii, mintea Bisericii catolice: *ut propheticae et apostolicae inerpretationis linea secundum ecclesiasticii et catholicii sensus normam dirigatur.* [Acea orientare a interpretării profeţilor şi scrierilor apostolice poate fi direcţionată în conformitate cu regula înţelesului ecclesial şi catolic.”] După Sf. Vinceţiu tradiţia nu era o secvenţă independentă şi nu a fost nicio sursă complementară a credinţei. „Înţelegerea ecclesiei” nu poate adăuga nimic l-a Scriptură. Acesta era singurul mijloc de a afirma şi discerne adevăratul înţeles al Scripturii. Tradiţia a fost de fapt interpretarea autentică a Scripturii. În acest sens aceasta era co-extensivă cu Scriptura. Tradiţia nu este nimic altceva decât „Scriptura înţeleasă ortodox.” Scriptura era pentru Sf. Vicenţiu singurul, primul şi ultimul *canon* al adevărului creştin (*Commonitorum,* cap. II, cf, cap. XXVIII).

Problema ermeneutică în Biserica antică

În acest moment Sf. Vicenţiu a fost în deplin acord cu tradiţia deja stabilită. În fraza admirabilă a Sf. Ilarie de Poitiers, *scripturae enim non in legendo sunt, sed in inteligendo.* [„Căci Scriptura nu constă în citire ci în înţelegere”; *ad Constantinum Aug.,* lib. II, cap. 9, ML. X, 570; această frază este repetată şi de Ieronim, *Dialogus contra Lucifer.,* cap. 28, ML XXVIII, 190-191]. Problema unei exegeze ortodoxe era un subiect fierbinte pentru secolul al patrulea în disputa Bisericii cu arienii. Nu era un subiect mai puţin ardent decât a fost în secolul al doilea în lupta împotriva gnosticilor, sabelienilor şi monatiniştilor. Toate partidele care au luat parte la această dispută obişnuiau să facă recurs la Scriptură. Ereticii, chiar şi gnosticii şi maniheii obişnuiau să citeze textele şi pasajele scripturistice şi să invoce autoritatea Sfintei Scripturi. Mai mult decât atât, exegeza a fost în acel timp principala şi

probabil singura metodă teologică . Autoritatea scripturii era supremă şi suverană. Ortodocşii se simţeau obligaţi să ridice întrebarea ermeneutică crucială: care era principiul interpretării? În secolul al doilea termenul de „scripturi" denota în principal Vechiul Testament şi pe de altă parte autoritatea acestor „Scripturi" era supusă provocării şi de fapt respinsă de învăţătura lui Marcion. Unitatea Scripturii trebuia dovedită şi justificată. Care a fost baza şi garantul înţelegerii creştine şi hristologice a „profeţiei," adică a Vechiului Testament? În această situaţie a fost invocată pentru prima dată autoritatea Tradiţiei. Scriptura aparţinea Bisericii şi numai în Biserică în comunitatea dreptei credinţe putea scriptura să fie înţeleasă şi interpretată corect. Ereticii adică – cei afară din Biserică nu aveau nicio cheie de intrare în mintea Scripturii. Nu a fost destul să citim şi să citǎm cuvintele Scripturistice – înţelesul şi intenţia principală trebuiau integrate într-un întreg, trebuiau extrase. Trebuia să înţelegem – mai înainte, adevăratul model al revelaţiei Biblice, marele design al Providenţei răscumpărătoare a lui Dumnezeu şi acest lucru putea fi realizat numai printr-o introspecţie a credinţei. Prin credinţă s-a putut discerne *Christuszugniss* din Vechiul Testament. Prin credinţă poate fi atestată potrivit unitatea tetramorfă a Evangheliei. Această credinţă nu a fost o introspecţie sau o strălfulgerare arbitrară şi subiectivă a anumitor individuali – era credinţa Bisericii înrădăcinată în mesajul apostolic sau *kerigma* şi autentificată de ea. Cei care sunt afară din Biserică omiteau tocmai acest mesaj primar şi atoatecurpinzător, inima Evangheliei. Cu ea Scriptura a fost doar o literă moartă sau o adunătură de poveşti şi pasaje lipsite de legătură pe care ei s-au străduit să o aranjeze şi să o rearanjeze în conformitate cu propriul lor model derivat din surse străine. Ei aveau o altă credinţă. Acesta a fost principalul argument al lui Tertulian în pasionantul său tratat *De paraescriptione.* El nu ar fi discutat nicidecum scripturile cu ereticii – ei nu aveau niciun drept să folosească Scripturile astfel încât ele nu le aparţineau.

Scripturile erau în posesia Bisericii. Emfatic, Tertulian a insistat pe prioritatea „regulii credinţei,” *regula fidei.* Aceasta a fost singura cheie care la înţelesul Scripturii. Această „regulă” era apostolică era înrădăcinată şi deriva din predica apostolică. C. H. Turner a descris înţelesul şi intenţia acestui apel sau referinţă la „regula credinţei” în Biserica primară. Atunci când creştinii vorbeau de „regula credinţei” ca fiind apostolică ei nu vroiau să spună că apostolii s-au întâlnit şi au formulat-o... ceea ce au voit ei să spună este că profesiunea crezului pe care fiecare catehumen o recita înaintea botezului său întrupa într-o formă sumară credinţa pe care au învăţat-o apostolii şi au lăsat-o uncenicilor lor spre a învăţa după ei.” Această profesiune a fost pretutindeni aceiaşi, deşi frazarea actuală putea varia din loc în loc. Acesta era întotdeauna legată intim de formula baptismală.[55] Diferită de această „regulă,” Scriptura nu putea fi greşit interpretată. Scriptura şi tradiţia erau indivizibil amestecate pentru Tertulian. *Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositianum et omnium traditionum christianrum.* [Adevăratele interpretări, adevărata scriptură şi toate tradiţiile creştine adevărate numai acolo unde sunt evidente adevărata învăţătură şi credinţă creştină”; XIX. 3]. Tradiţia apostolică a credinţei a fost un ghid indispensabil în înţelegerea scripturii şi garantul ultim al interpretării corecte. Biserica nu era numai o autoritate externă care nu avea niciun judecător peste Scriptură ci mai mult un păstrător şi un grijitor al scrierilor sfinte.[56]

---

55 C. H. Turner, *Succesiunea apostolică,* în „Eseuri despre istoria primară a Bisericii şi a slujirii,” editat de H. B. Swete (Londra, 1918), pp. 101-102. a se vedea deasemenea Yves Cognar, O.P., *La Tradition el les traditiones, II, Essai Théologique* (Paris, 1963), pp. 21 ss.

56 Cf. E. Flessman-van-Leer, *Tradiţie şi scriptură în Biserica primară* (Assen, 1954), pp. 145-185; Damien van den Eynde, *Les Normes de l’Enseigment Chrétien dans la literature patristique des trois premieres siècles* (Gembloux-Paris, 1933), pp. 197-212; J.K. Stirnman, *Die Praescriptio Tertullians in Lichte des römischen Rechts und der Theologie* (Freiburg, 1949); şi introducerea şi notele lui R. F. Refoulé

Sf. Irineu şi „Canonul adevărului”

Denunţând proasta întrebuinţare a Scripturilor de către gnostici, Sf. Irineu a introdus o imagine pitorească. Un artist talentat a realizat o imagine frumoasă a unui rege compusă din multe bijuterii preţioase. Acum, un alt om a dezmembrat această imagine mozaic în piese şi rearanjează pietrele după un model diferit astfel încât a realizat imaginea unui câine sau a unei pisici. Apoi începe să pretindă că aceasta a fost imaginea originală făcută de primul maestru sub pretextul că bijuteriile aranjate astfel (de acei elenii ψηφίδες) sunt autentice. Orişicum, designul original a fost distrus – λύσας τήν ύποκείμενιν τού σιντροπου ιδεαν. Iată ce fac ereticii cu Scriptura. Ei neglijează şi rup „ordinea legăturii” Scrierii Sfinte şi „dezmembrează adevărul” – λύοντες τά μέλη τής άλιθείας. Cuvintele, expresiile şi imaginile – ρήματα, λέλις, παραβολαί sunt genuine dar designul, ύπόθείς este arbitrar şi fals (Adv. Hoeres., 1. 8. 1). Sf. Irineu a sugerat la fel de bine o altă analogie. În vremea acea erau în circulaţie anumite *homerocentone* adică compuşi poetici realizaţi din versurile genuine ale lui Homer dar luate la întâmplare şi scoase din context şi rearanjate într-o manieră arbitrară. Într-adevăr toate versetele homerice erau cu adevărat homerice dar noua poveste fabricată prin mijloacele re-aranjamentului nu mai era deloc homerică. Totuşi putem fi uşor înşelaţi de sunetul familiar al idiomului homeric (1. 9. 4). Este demn de remarcat că Tertulian se referă la aceste curioase *centones* făcute din versete homerice sau virgiliene (*De praescr.,* XXXIX). Aparent era un procedeu obişnuit în literatura polemică a acelui timp. Acum, punctul care a încercat să-l evidenţieze Sf. Irineu este evident. Scriptura îşi are propriul model şi design, propria structură şi armonie internă. Ereticii ignoră acest model sau cel puţin şi-l substituie pe al lor

---

O.P., în ediţia lui *De praescriptione,* în „Sources Chrétiennes,” 46 (Paris, 1957).

propriu. În alte cuvinte ei rearanjează evidenţa scripturistică după un model care este chiar foarte străin de Scriptură. Acum, susţine Sf. Irineu cei care au păstrat „canonul adevărului" drept pe care l-au primit la botez nu vor avea nicio dificultate în „restaurarea fiecărei expresii într-un loc potrivit" (τή ίδία τάξει). Ei sunt capabili să privească la adevărata imagine. Fraza reală folosită de Sfântul Irineu este ciudată: προσαρμόσας τώ τής άληθείας σωμάτιω (care este redată neîndemânatic în vechea traducere latină ca şi *corpusculum veritatis*). Înţelesul frazei este cât se poate de clar. Σωμάτιον nu este necesar un diminutiv şi denotă simplu un „trup corporat." Fraza Sfântului Irineu denotă acel *corpus* al adevărului, contextul adevărat, design-ul original, imaginea adevărată, dispoziţia originală a versurilor şi frazelor.[57] Astfel pentru Sfântul Irineu citirea Scripturii trebuie condusă de „regula" credinţei – cărora le sunt dedicaţi credincioşii (şi în care sunt iniţiaţi) prin profesiunea lor baptismală şi prin care imaginea primară sau „adevărul" Scripturii poate fi identificat şi afirmat adecvat. Fraza favorită a Sf. Irineu este „regula adevărului," κανών τής άληθείας, *regula veritatis.* Această „regulă" nu era de fapt nimic mai mult sau mai puţin decât mărturia şi predica Apostolilor, κήρυγμα şi *predicatio* (sau *praeconium*) care era "depozitată" în Biserică şi încredinţată ei de apostoli şi mai apoi păstrată cu credincioşie şi înmânată în toate locurile cu o unanimitate deplină prin succesiunea unor pastori acreditaţi: *qui cum episcopatus succesione charisma veritatatis certum acceperunt.* [Celor care dimpreună cu succesiunea episcopatului au primit carisma dreaptă a adevărului; IV. 26. 2]. Indiferent ce conotaţie directă şi exactă ar fi în această frază însărcinată,[58] nu poate încăpea

57 Cf. K. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol,* Bd. II (Leipzig, 1900), ss. 30 ff., şi deasemenea şi nota sa în „Zeitschrift f. Neutest. Theologie," x (1909), ss. 331-332.

58 S-a pretins că acea *charisma veritatis* nu era nimic altceva decât doctrina apostolică simplă şi adevărul (Revelaţiei dumnezeieşti), astfel încât Sfântul Irineu nu a implicat în discuţie nici un fel de datorie

în discuţie în mintea Sf. Irineu, această păstrare continuă şi transmitere a credinţei depozitate care s-a operat şi ghidat după prezenţa locuitoare a Duhului Sfânt în Biserică. Toată concepţia despre Biserică în Sf. Irineu a fost în acelaşi timp „carismatică" şi „instituţională." În conformitate cu această înţelegere Tradiţia era un *depositum juvenescem* [o tradiţie vie] încredinţată Bisericii ca şi o nouă suflare de viaţă, la fel ca şi suflarea de peste primul om – (*quemadmodum aspiratio plasmationis* III. 24. 1). Episcopii sau „prezbiterii" erau în Biserică nişte gardieni acreditaţi şi slujitori ai acestui adevăr depus odată pentru totdeauna. „Unde prin urmare a fost depusă (*posita sunt*) acea *charismata* (carismă) a Domnului, acolo se cuvine să învăţăm adevărul, mai precis de la cei care au acea succesiune a Bisericii care vine de la apostoli (*apud quos est ea quae este ab apostolis ecclesiae succesio*) şi care dau dovadă de un comportament sănătos şi fără de prihană şi de o vorbire corectă şi nestricăcioasă. Acestea păstrează această credinţă a noastră într-unul Dumnezeu care a făcut toate lucrurile, care a realizat minunata repartiţie a mântuirii noastre din iubire pentru noi. Ei ne explică Scripturile fără niciun pericol, fără să-l blasfemieze pe Dumnezeu şi fără să necinstească patriarhii sau să urască profeţii" (IV. 26.5).

Regula Fidei

---

slujitoare a episcopilor. A se vedea Karl Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte,* 3. Das *Charisma veritatis* und der Episcopat bei Irenaeus, in „Zeitschritft f. neut. Wissenschraft," Bd. XXII (1924), ss. 216-222; cf. Van den Eynde, pp. 183-187; Y.. M. J. Cognar, O.P. , *La Tradition et les Traditiones, Étude hristorique* (Paris, 1960), pp. 97-98; Hans Freiherr von Campenhausen, *Kirchlisches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhudderten* (Tübingen, 1953), ss. 185 ff.; şi deasemenea – cu accent special pe caracterul „Succesiunii" – Einar Molland, *Irineu al Lungdunului şi Succesiunea apostolică,* în „Jurnaul Istoriei Ecclesiale," 1, 1 1950, pp. 12-28 şi *Le dévelopmen de l'idée de succession apostolique,* în „Revue d'historie et philosophie réligeuses," XXXIV. I, 1954, pp. 1-29. Vezi remarcile critice ale lui Arnorld Ehrhardt, *Succesiunea apostolică în primele două secole ale Bisericii* (Londra, 1953), pp. 207-231, esp. 213-214.

În Biserica primară tradiţia era mai întâi de toate un principiu ermeneutic. Scriptura putea fi afirmată şi înţeleasă numai în lumina şi în contextul unei Tradiţii apostolice vii care era un factor integral în experienţa creştină. Aceasta era aşa nu fiindcă Tradiţia nu mai putea adăuga nimic l-a ceea ce s-a manifestat în Scriptură, ci fiindcă ea oferea contextul viu, o perspectivă comprehensivă în care numai adevărata „intenţie" şi „design-ul" total al Sfintei Scrieri, al înseşi Revelaţiei dumnezeieşti putea fi detaşat şi pătruns de înţelegere. Adevărul era, după Sf. Irineu, un „sistem bine întemeiat," un *corpus* (*Adv. haeres.* II. 27. 1 – *veritas corpus*), o *„melodie armonică"* (II. 38. 3). Era tocmai această „armonie" cea care putea fi înţeleasă doar prin introspecţia credinţei. Tradiţia nu era doar o transmitere a unor doctrine moştenite într-o „manieră iudaică," ci mai mult viaţa continuă în adevăr.[59] Nu era un miez fix sau o amestecare complexă de propoziţii ci mai mult o introspecţie în sensul şi impactul evenimentelor revelatorii ale revelaţiei lui „Dumnezeu care acţionează." Acest lucru era determinativ în câmpul exegezei biblice. G. L. Prestige a formulat acest adevăr destul de bine: „vocea Bibliei putea fi auzită deplin numai dacă textele erau interpretate larg şi raţional, în conformitate cu crezul istoric şi cu evidenţa practicii istorice a creştinătăţii. Numai ereticii se bazau pe texte izolate, în timp ce catolicii dădeau mai multă atenţie asupra întregului bazaţi pe principiile scripturistice."[60] Sumarizând analiza sa grijulie a folosinţei Tradiţiei în Biserica primară, Dr. Ellen Flesseman-van-Leer scria: „Scriptura fără interpretare nu este deloc scriptură;

59 Cf. Dom Odo Casel, O.S.B., *Benedict von Nursia als Penumatiker,* în „Heilige Überlieferung" (Münester, 1938), ss. 100-101: *Die heilige Überliefung ist daher in der Kirche von Anfang an nicht bloss ein Weittergeben von Doktrinen nach spätjudischen (nachchristlicher) Art gewesen, sonden ein lebendiges Wieterblüben des göttlichen Lebens*. Într-o notă de subsol Dom Castel îl trimite pe cititor înapoi la John Adam Möhler.

60 G. L. Prestige, *Părinţii şi ereticii* (Londra, 1040) p. 43.

momentul este folosit şi prinde viaţă numai când este întotdeauna interpretat de Scriptură." Acum, Scriptura trebuie să fie interpretată „în conformitate cu semnificaţia ei," care se discerne în *regula fidei.* Astfel, această *regulata* devine facţiunea controlatoare în exegeză. „Interpretarea reală a Scripturii este predica Bisericii, este Tradiţia."[61]

Sf. Atanasie şi „scopul credinţei"

Situaţia nu s-a schimbat nici în secolul al patrulea. Disputa cu arienii s-a centrat din nou în câmpul exegetic – cel puţin în faza primară. Arienii şi susţinătorii lor au produs un veşmânt impresionant de texte Scripturistice în apărarea poziţiei lor doctrinare. Ei doreau să restrângă discuţia teologică numai la domeniul Biblic singur. Mai întâi de orice, pretenţiile lor trebuiau să se întâlnească doar pe acest teritoriu. Metoda lor exegetică, maniera în care mânuiau textele era foarte asemănătoare cu a primilor sectanţi. Aceştia operau cu texte dovadă selectate, fără să fie prea interesaţi de contextul total al Revelaţiei. Era imperativ pentru apelul ortodox la mintea Bisericii ca acea „credinţă" să fie predată odată pentru totdeauna şi apoi păstrată cu credincioşie. Acesta era principalul interes şi metoda obişnuită a Sf. Atanasie. Arienii citau pasaje variate din Scriptură pentru a-şi substaţia crezurile lor că Mântuitorul era o creatură. În replică, Sf. Atanasie a invocat „regula credinţei." Acesta era argumentul său obişnuit. „Fie ca noi cei care posedăm τόν σκοπόν τής

61 Flessman, pp. 92-96. Despre Sf. Irineu vezi Flessman, 100-104; van den Eynde, 159-187; B. Reyder, Paradosis, *Le progrès de l'idée de tradition jusqu' à Saint Irénée,* în „Recherches de théologie ancienne et mediévale," v (1933), 155-191; *La polemique de Saint Irénée, ibidem,* VII (1935), 5-27; Henri Holstein, *la Tradition des Apotres chez Saint Irénée,* în „Recherches de Science réligeuse," XXXVI (1949), 229-270; *La Tradition dans l'Eglise* (Paris, 1960); André Benoit, *Ecriture et Tradition chez Saint Irénée,* în „Révue d'histoire et de philosophie réligeuses," XL (1960), 32-43; *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie* (Paris, 1960).

πίστεος [scopul credinţei] să restaurăm înţelesul corect (όρθήν τήν διάνοιαν) a ceea ce ei au interpretat greşit (*c. Arian.* III. 35). Sf. Atanasie susţinea că interpretarea „corectă" a unor texte particulare a fost posibilă în perspectiva totală a credinţei. „Ceea ce afirmă din Evanghelii ei explică într-un înţeles nesănătos a ceea ce noi putem descoperii dacă luăm în considerare τόν καθ' ήμας τούς Χριστιανύς πίστεως [scopul credinţei în conformitate cu noi creştinii] şi citim Scripturile folosindu-l (τόν σκοπον) ca şi regulă – ώσπερ κανόνι χρησάμενοι." (III. 28). Pe de altă parte, o atenţie aparte trebuie oferită contextului imediat şi aşezământului fiecărei fraze şi expresii în parte şi intenţia exactă a scriitorului trebuie să fie identificată cu grijă (I. 54). Scriidnu-i episcopului Serafion despre Duhul Sfânt, Sf. Atanasie afirmă că arienii au ignorat sau omis „scopul dumnezeieştii Scripturi" – μή είδοντες τόν σκοπόν τής θείας Γραφής (*Ad. Serap.,* II, 7; cf. *Ad. Episc. Eg.,* 4: τά λεγόμενα μόνον σκοπών, καί μή τήν διάνοιαν Θεωρών). Σκοπός-ul era în limbajul Sf. Atanasie un echivalent apropiat a ceea ce Sf. Irineu obişnuia să denote ca şi ύπόθεσις, idea întăritoare, adevăratul design, înţelesul intenţionat.[62] Cuvântul σκοπός era un termen habitual în limbajul exegetic a anumitor şcoli filosofice, în special în neo-platonism. Exegeza juca un mare rol în străduinţele filosofice ale acelui timp şi trebuia ridicată problema principiului ermeneutic. În acest moment Iambilic era destul de formal. Trebuia descoperit „punctul principal" sau „tema primară" a întregului tratat aflat sub examinare şi acesta trebuia păstrat totdeauna în minte.[63] Sf. Atanasie era obişnuit cu folosinţa tehnică a

62 A se vedea Guido Müller, *Lexicon Atannasianum, sub voce: id quod quis docendo, scribendo, credendo intendit.*

63 A se vedea Karl Prächter, *Richtung und Schulen im Neuplstonismus,* în „Genethliakon" (Carl Roberts zum 8 März 1910), (Berlin, 1910). Prächter traduce σκοπός ca şi *Zielpunct* sau *Grundthema* (s. 128 f.). el caracterizează metoda lui Iambilicus: Porfirie interpreta textele ca şi μερικώτερον în timp ce Iambilicos interpreta ca şi έποπτικώτερον, ceea ce înseamnă o manieră comprehensivă sau sintetică: în *Tim. I,* pp. 204, 24 ff., citat de

termenului. El afirma că acesta era greşit a cita texte izolate şi pasaje nebăgând în seamă intenţia totală a Sfintei Scrieri. Este evident o lipsă de acurateţe să interpretăm termenul σκοπός în idiomul Sf. Atanasie ca şi o "tendinţă generală" a Scripturii. "Scopul" credinţei sau al scripturii este tocmai miezul ei creedal care este condensat în "regula credinţei" după cum a fost susţinut de Biserică şi trimis din "părinţi în părinţi," în timp ce arienii nu aveau "părinţi" pentru opinile lor (*De. Decr.,* 27). După cum pe bună dreptate a observat cardinalul Newman, Sf. Atanasie privea „regula credinţei" ca şi „principiul ultim al interpretării," opunând „sensului ecclesial" (τήν ἐκκλησιατικήν διάνοιαν, *c. Arian.* I. 44) „opiniile private" ale ereticilor.[64] Din nou şi din nou, în cercetarea argumentelor ariene, Sf. Atanasie sumariza dogmele credinţei creştine înainte să intre în re-examinarea actuală a textelor cheie, cu scopul de a restaura textele în perspectiva lor proprie. H. E. W. Turner a descris această manieră exegetică a Sf. Atanasie:

„Împotriva tehnicii ariene favorite a urgenţei înţelegerii sensului gramatical al textului, fără să privim fie la contextul imediat sau la structura mai largă a referinţei în învăţătura Bibliei ca şi întreg, el îndeamnă la nevoia de a lua tendinţa generală a credinţei Bisericii ca şi canon al interpretării. Arienii sunt orbi în ce priveşte spectrul larg al teologiei biblice şi prin urmare nu reuşesc să i-a într-un calcul suficent contextul în care sunt luate textele lor dovadă. Sensul Scripturii trebuie luat în sine ca şi Scriptură. Acest sens a fost luat ca şi un abandon virtual al apelului la Scriptură şi înlocuirea lui cu un argument din Tradiţie. Cu siguranţă în nişte mâini mai puţin grijulii acest sens ar putea conduce la impunerea interpretări strâmte asupra Bibliei după cum au încercat să facă dogmatismul

---

Prächter, s. 136.

64 *Tratatele selectate ale Sfântului Atanasie,* traduse liber de J. H. Cardinal Newman, Vol. II (după ediţia de tipar a opta, 1900), pp. 250-252.

arian şi gnostic. Bineînţeles că nu asta era intenţia Sf. Atanasie. Pentru el reprezintă un apel de la o exegeză neserioasă la una sobră, de la o insistenţă miopică asupra literei gramaticale la sensul intenţiei (σκοπός, χαρακτήρ) Bibliei.[65]

Se pare că profesorul Turner a exagerat pericolul. Argumentul era profund scripturistic şi în principiu Sf. Atanasie a admis suficenţa Scripturii, ca fiind sfântă şi inspirată pentru apărarea adevărului (*c. Gentes,* 1). Numai că Scriptura trebuia să fie interpretată în contextul unei tradiţii credale vii şi sub conducerea sau „controlul regulii credinţei." Această regulă nu era în niciun fel o autoritate „externă" care putea fi impusă asupra Sfintei Scrieri, aceiaşi „predică apostolică," care a fost scrisă în cărţile Noului Testament, dar era o predică *în rezumat.* Sf. Atanasie îi scrie Episcopului Serafion: „haideţi să ne uităm la credinţa, învăţătura şi tradiţia Bisericii Catolice încă de la început pe care a oferit-o Domnul (έδωκεν), apostolii au predicat-o (έκήυξαν) şi Părinţii au păstrat-o (έφύλαξαν). Pe aceasta s-a întemeiat Biserica (*Ad. Serap.,* 1, 28). Acest pasaj este cât se poate de caracteristic Sf. Atanasie. Cei trei termenei din frază coincid: παράδοσις [tradiţie] – de la însuşi Hristos, διδασκαλία [învăţătură] – prin Apostoli şi πίστις [credinţa] – Bisericii Catolice. Aceasta este temelia (θεμέλιον) Bisericii – o unică şi singură fundaţie.[66] Scriptura pare că este subsumată şi inclusă în această „Tradiţie" care vine de la Domnul. În capitolul de încheiere al epistolei către Serafion Sf. Atanasie se reîntoarce la

65 H. E. W. Turner, *Modelul adevărului creştin* (Londra, 1954), pp. 193-194.

66 C. R. B. Shapland a sugerat pe bună dreptate că θεμέλιον în acest text însemna pentru Sf. Atanasie sigur Numele întreit invocat la botez. De fapt, Sf. Atanasie citează instrucţiunea duminicală mai târziu în aceiaşi secţiea epistolei şi o introduce în acest fel: Domnul le-a poruncit [apostolilor] să pună temeliile Bisericii zicând… Apostolii au mers şi au învăţat astfel: *Scrisorile Sfântului Atanasie cu privire la Sfântul Duh,* traduse cu introducere şi note de C. R. B. Shaplan (Londra, 1951) p. 152, n. 2 (p. 134).

acelaşi punct.”în conformitate cu credinţa apostolică dată nouă de Tradiţia părinţilor, eu am predat tradiţia fără să inventez ceva extern ei. Ceea ce am învăţat am înscris (ένεχάραξα) în conformitate cu sfintele Scripturi” (c. 33). Cu o ocazie Sf. Atanasie a denotat Scriptura ca şi un *paradosis* apostolic (*ad. Adelph.,* 6). Este caracteristic că în toată discuţia cu arienii nu s-a făcut nicio referire la niciun fel de “tradiţii” – la plural. Singurul termne de referinţă a fost întotdeauna Tradiţia apostolică, cuprinzând conţinutul integral al “predicii” apostolice şi sumarizată de “regula credinţei.” Unitatea şi solidaritatea acestei tradiţii a fost punctul crucial şi principal al întregului argument.

Scopul Exegezei şi “Regula cultului”

Chemarea la Tradiţie a fost un apel la mintea Bisericii. Se presupunea că dacă Biserica avea cunoaşterea şi înţelegerea adevărului, al adevărul şi al “înţelesului” Revelaţiei. Prin urmare Biserica avea competenţa şi autoritatea de a proclama Evanghelia şi de a o interpreta. Aceasta nu implica faptul că Biserica era “deasupra” Scripturii. Ea stătea lângă Scriptură, dar pe de altă parte nu era legată de “litera” ei. Scopul ultim al exegezei şi interpretării era de a scoate înţelesul şi intenţia Scrierii Sfinte sau mai bine spus înţelesul Revelaţiei, al acelui *Heilsgeschichte.* Biserica trebuia să-l predice pe Hrsitos şi nu numai “Scriptura.”Cuvântul era ţinut viu în Biserică şi se reflecta în viaţa şi în structura ei. Credinţa şi viaţa erau legate organic. S-ar cuvenii să ne aducem aminte aici de faimosul pasaj din *Indiculus de gratia Dei,* care a fost atribuit greşit papei Celestin şi care a fost compus de Sfântul Prosper al Aquitaniei: “acestea sunt decretele inviolabile ale Scaunului Apostolic şi Sfânt prin care Sfinţii noştrii Părinţi au ucis inovaţile dăunătoare. Să privim aşadar la rugăciunile sfinte care, în conformitate cu tradiţia apostolică sunt oferite de preoţii noştrii uniform în fiecare Biserică catolică din toată lumea. Rânduiala cultului pune temeliile rânduielii credinţei.” Este adevărat

că această frază în contextul ei imediat nu a fost o formulare a unui principiu general în timp ce direcţia ei era limitată la un singur punct particular: botezul copiilor ca şi o instantă care arată în spre realitatea moştenirii păcatului originar. Este adevărat că nu era o proclamaţie autoritativă a unui Papă ci o opinie privată a unui teolog individual exprimată în contextul unui controverse aprinse. Totuşi, nu era doar un accident şi nu era nicio neînţelegere în faptul că această frază a fost scoasă afară din contextul ei imediat şi modoficată uşor pentru a exprima principiul: *ut legem credendi statuat lex orandi.* [Astfel încât regula cultului să stabilească regula credinţei]. "Credinţa" şi-a găsit prima expresie tocmai în – formulele şi ritualurile sacramentale – "crezurile" care erau o parte integrală din ritualul iniţierii. "Sumarile credale ale credinţei fie că sunt interogative sau declaratoare fiind un produs al liturghiei care i-au reflectat stabilitatea şi plasticitatea" după cum spune J. N. D. Kelly.[67] Liturghia este înţelesul larg şi comprehensiv al cuvântului şi a fost primul şi iniţialul înveliş al Tradiţiei Bisericii şi nu argumentul din *lex orandi* [regula cultului] care a fost folosit persistent în discuţie deja de la sfârşitul secolului al doilea. Cultul Bisericii a fost o proclamare solemnă a credinţei ei. Invocarea baptismală a Numelui a fost probabil cea mai timpurie formulă trinitară la fel cum euharistia a fost mărturia primară a tainei întrupării în toată plinătatea ei. Noul Testament a venit în existenţă ca şi "Scriptură" în Biserica adoratoare. Scriptura a fost prima dată citită în contextul cultului şi al meditaţiei.

Sf. Vasile şi "Tradiţia nescrisă"

67 Vezi Dom M. Capuynus, *L'origine des Capitula Pseudo- Celestines contre les Semipelagiens,* în „Révue Bénédictine," t. 41 (1929), pp. 156-170; în special Karl Federer, *Liturgie und Glaube, Eine theologigeschichtliche Untersuchung* (Freibourg in der Schweiz, 1950) (Paradosis, IV); cf. Dom B. Capelle, *Autorité de la liturgie chèz les Pères,* în „Recherches de Théologie ancienne et médiévale," t. XXI (Londra, 1954), p. 167.

Deja Sf. Irineu obişnuia să se refere la “credinţă” ca şi cum a fost deja primită la botez. Argumentele liturgice au fost folosite de Tertulian şi Sf. Ciprian.[68] Sf. Atanasie şi capadocienii au folosit acelaşi argument. Dezvoltarea deplină a acestui argument din tradiţia liturgică o găsim la Sf. Vasile. Sf. Vasile îşi construişte principalul său argument pe analiza doxologiilor după cum erau folosite în biserici. Tratatul Sf. Vasile, De Spiritu Sancto a fost un tratat ocazional scris în focul şi în înfierbântarea unei lupte disperate care se adresa unei situaţii istorice specifice. Sf. Vasile era interesat aici de principile şi metodele investigaţiei teologice. În tratatul său Sf. Vasile susţinea un punct particular – întradevăr punctul crucial al unei doctrine trinitare sănătoase – homotimia Duhului Sfânt. Referinţa sa principală era cu privire la mărturia liturgică. Doxologia unui tip definit (“cu Duhul”) care din câte demonstra era larg folosită în Biserici. Bineînţeles, această frază nu se găsea în Scriptură şi era atestată doar de Tradiţie. Oponenţii săi nu admiteau niciun fel de autoritate decât cea a Scripturii. Tocmai în această situaţie Sf. Vasile s-a străduit să dovedească legitimitatea apelului la Tradiţie. El voia să arate că όμοτιμία Duhului, adică divinitatea Sa a fost întotdeauna crezută de Biserică şi era o parte din profesiunea baptismală a credinţei. Părintele Benoit Pruche a observat pe bună dreptate că pentru Sf. Vasile όμότιμος era echivalent cu όμόούσιος.[69] Puţine lucruri erau noi în acest concept al Tradiţiei, cu excepţia consistenţei şi preciziei. Orişicum frazarea sa era ciudată. „Despre dogmata şi kerikmata care sunt păstrate în Biserică am văzut din învăţătura scrisă (έκ τής έγγράφου διδασκαλιας) şi unele derivă din paradosis-ul apostolic care a fost înmânat έν μυστιρίω. Ambele au aceiaşi putere

68 Vezi Federer, *op. cit.,* s. 59ff; F. Pauw, *La justification des traditions non écrites chèz Tertullien,* în „Eăheremrides Theologicae Lovaines,” t. XIX, 1-2, 1942, p. 5-46. Cf. Georg Kretschmar, *Studien zur frühchrislichen Trinitätstheologie* (Tübingen, 1956).

69 Vezi introducerea la ediţia tratatului *De spiritu sancto* din „Sources Chrétiennes,” (Paris, 1945), pp. 28 ff.

– τήν αύτήω ίσχύν – în materie de pietate" (De Spir., 66). La prima vedere putem avea impresia că Sf. Vasile introduce aici o autoritate dublă şi un standard dublu – Scriptură şi Tradiţie. De fapt el era destul de departe de a face aceasta. Folosirea termenilor este ciudată. Kerigmata era pentru el ceea ce în idiomul său de mai târziu a fost numit de obicei ca şi „dogme" şi „doctrine" – o învăţătură formală şi autoritativă în probleme de credinţă – învăţătură deschisă şi publică. Pe de altă parte dogmata erau pentru el „obiceiurile nescrise" complexe şi totale (τά άγραφα τών έθνώυ) sau de fapt întreaga structură a vieţii sacramentale şi liturgice. Trebuie ţinut în minte că acest concept şi însuşi termenul "dogma" nu era încă fixat în acel timp – acesta nu era un termen cu o conotaţie strictă şi exactă.[70] În orice caz nu trebuie să fim stânjeniţi de afirmaţia Sf. Vasile că dogmata erau scrise şi înmânate de Apostoli, έν μυστηρίον. Ar fi o greşală de traducere dacă am spune că acestea au fost predate în secret. Singura traducere corectă este: "prin calea tainelor," – adică sub forma ritualurilor şi folosinţelor (liturgice) sau a "obişnuinţelor." De fapt este tocmai ceea ce spune Sf. Vasile: τά πλείστα τών μυδτικών άγραφως ήμίν έμπολιτεύεται. [Majoritatea tainelor ne sunt comunicate nouă într-un fel nescris]. Termenul τά μυστικά se referă aici evident la ritualul botezului şi al euharitiei care pentru Sf. Vasile sunt de origine apostolică. În acest moment ei citează referinţa Sf. Pavel la "tradiţile" pe care le-au primit credincioşii (είτε διά λόγου είτε δι' έπισταλις, II Tesaloniceni 2: 15; I Corinteni 11: 2). Doxologia din acest caz este una din aceste "Tradiţii" (71; cf. deasemenea 66 οί τά περί τάς 'Εκκλησίας έξαρχής διαθεσμοθερήσαντες άπόστολοι καί πατέρες, εν τώ κεκρυμμένώ τό σεμνόν τοίς μυστιριος έφύλασσον). [Apostolii şi părinţii Bisericii care încă de la început au aranjat totul în biserici păstrând caracterul sacru a tainelor tăcerii şi singurătăţii]. În orice caz în ambele situaţii citate de Sf. Vasile cu privire la această

70 A se vedea valorosul studiu de August Deneffe, S.J., *Dogma. Wort und begriff,* în „Scholastic," Jg VI, (1931), ss. 381-400 şi 505-538.

situaţie sunt de o natură liturgică: folosirea semnului crucii în ritualul primirii catehumenilor; orientarea în spre est la ceasurile de rugăciune; obiceiul de a sta drepţi la rugăciunile de duminica; epicleza ritualului euharistic; binecuvântarea apei şi a uleiului, renunţarea la Satan şi la pompa sa, întreita scufundare, ritualul botezului. Sf. Vasile spune că există şi multe alte "taine nescrise ale Bisericii": τά ἀγράφα τής ἐκκλησίας μυστήρια (c. 66 şi 67). Deşi nu sunt menţionate în Scriptură, aceste taine sunt totuşi de o mare importanţă şi semnificaţie. Ele sunt indispesabile în păstrarea dreptei credinţe. Tainele sunt mijloace efective pentru mărturie şi comunicare. După Sf. Vasile ele vin dintr-o tradiţie "privată" şi "tăcută": ἀπό τής σιωπωμέωης καί μυστκής παραδόσεως• ἐκ τής ἀδημοσιεύτου ταύτης καί ἀπορρήτου διδασκαλος. [Din tradiţia tăcută şi tainică, din învăţătura inefabilă ascunsă publicului]. Tradiţia „tăcută" şi „tainică" „care nu s-a făcut publică" nu este o doctrină ezoterică rezervată unei elite particulare. De fapt, „tradiţia" la care apelează Sf. Vasile nu este nimic altceva decât practica liturgică a Bisericii. Sf. Vasile se referă aici la ceea ce este denumit *disciplina arcani* [disciplina tăcerii.] În secolul al patrulea această „disciplină" era într-o folosinţă largă, a fost impusă formal şi apărată de Biserică. Ea s-a descoperit instituţiei catehumenatului având mai întâi de orice un scop didactic şi educaţional. Pe de cealaltă parte, o spune chiar Sf. Vasile, anumite „tradiţii" trebuiau păstrate nescris cu scopul de a prevenii profanarea de mâinile necredincioşilor. Această remarcă se referă la folosinţe şi ritualuri. În acest moment ne putem reamintii că în practica secolului al patrulea, Crezul (deasemenea şi Rugăciunea Dumnicală) erau parte din această „disciplină a tăcerii" şi nu putea fi desluşită celor neiniţiaţi. Crezul a fost rezervat pentru candidaţii la Botez, în ultimul stadiu al instrucţiei lor, după ce au fost solemn înrolaţi şi aprobaţi. Crezul a fost comunicat sau „primit de ei ca şi tradiţie" oral de către episcop şi ei trebuiau să-l recite din memorie în faţa lui: ceremonia lui *traditio* şi *reddito symboli*. [Transmiterea şi Repetarea (de către

iniţiaţi a) Crezului]. Catehumenii erau încurajaţi să nu divulge crezul celor de afară şi din să-l scrie. Trebuia înscris în inimile lor. Este destul să citǎm aici Procateheza Sf. Chiril al Ierusalimului, cap. 12 şi 17. În occident Rufin şi Augustin au simţit că nu se cuvenea să scrie pe hârtie crezul. Pentru acest motiv Sozomen în Istoria sa nu citează Crezul de la Nicea “pe care numai iniţiaţii şi mistagogii aveau dreptul să-l audă şi să-l recite” (hist. eccl. 1. 20). Este împotriva acestui fundal şi a acestui context istoric că argumentul Sf. Vasile trebuie afirmat şi interpretat. Sf. Vasile accentuiază puternic importanţa profesiunii batismale care includea un crez formal în Sfânta Treime, Tată, Fiu şi Duhul Sfânt (67 şi 26). Aceasta era o tradiţie care era înmânată neofiţilor “în taină” şi trebuia păstratǎ “în tăcere.” Am fi în mare pericol să zdruncinăm “înseşi temeliile credinţei creştine” – τό στερέωμα τής είς Χριστόν πίστεως – dacă această „tradiţie nescrisă” era lăsată la o parte, ignoratǎ şi neglijatǎ (c. 25). Singura diferenţă între δόγμα şi κήρυγμα consta în maniera transmiterii lor: kerigma este păstratǎ „în tăcere” timp în care kerygmata sunt „publicizate”: τό μέν γάρ σιωπάται, τά δέ κηρύγματα δημοσιεύοντον. Intenţia lor este indenticǎ: ele converg aceiaşi credinţă, deşi în maniere diferite. Mai mult, acest obicei particular nu era doar o tradiţie a părinţilor – o astfel de tradiţie nu ar fi fot suficentă: oύκ έξακεί. De fapt “Părinţii” îşi derivau “principile” lor din “intenţia scrispturii” – τώ βοθλήματι τής Γραφής ήκολούθησαν, έκ τών μαρτυριών... τάς άρχάς λαβόν τες. [Urmând intenţia Scripturii, derivându-şi principiile lor din mărturia scripturistică]. Astfel, „tradiţia nescrisă,” din ritualuri şi simboluri nu adaugă nimic la conţinutul credinţei Scripturistice: nu face nimic altceva decât să pună această credinţă în centrul atenţiei.[71]

71 Cf. Hermann Dörries, *De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilinus zum Abschlus des trinitarischen Dogmas* (Göttingen, 1956); J. A. Jungmann, S.J., *Die Sellung Christi im liturghiscehn Gebt,* 2 . Auflige (Münster, i-W, 1962), ss. 155 ff., 163 ff.; Dom David Armand, *L’asceze monastique de Saint Basile,* Editions de Maredsous (1949), pp. 75-85.

Apelul Sf. Vasile la „tradiţia nescrisă” a fost de fapt un apel la credinţa Bisericii, la sensus catholicus-ul ei, la φρόνιμα έκκλησιαστικόν. [gândirea ecclesială]. El a trebuit să rupă linia moartă creată de pseudo-biblicismul îngust şi obstinat al oponenţilor săi. El pleda pentru faptul că dincolo de această regulă a credinţei „nescrise” era imposibil să cuprindem adevărata intenţie şi învăţătura Scripturii înseşi. Sf. Vasile era strict scripturistic în teologia sa: Scriptura era pentru el criteriul suprem al doctrinei (*epist.* 189.3). Exegeza sa era serioasă şi rezervată. Totuşi Scriptura era o taină, o „iconomie” dumnezeiască şi o mântuire umană. Exista o adâncime inscrutinabilă în Scriptură din moment ce era o carte „inspirată”, o carte a Duhului. Pentru acest motiv adevărata exegeză trebuie să fie duhovnicească şi profetică. Un dar al discernământului duhovnicesc era necesar pentru înţelegerea corectă a Cuvântului Sfânt. „Deoarece judecătorul cuvintelor se cuvine să înceapă cu aceiaşi pregătire ca şi autorul... Văd că în mişcările Duhului este imposibil să cuprindem pentru toţi cercetarea cuvântului Său, căci numai cei care au Duhul au şi discernământul” (epist. 204). Duhul este oferit în tainele Bisericii. Scriptura trebuie citită în lumina credinţei şi în comunitatea credincioşilor. Pentru acest motiv Tradiţia, tradiţia credinţei după cum este predată prin intermediul generaţilor era pentru Sf. Vasile un ghid indispensabil şi un însoţitor în studiul şi interpretarea Sfintei Scrieri. În acest moment el urma paşilor Sf. Irineu şi Sf. Atanasie. În acelaşi mod similar, Tradiţia şi cu precădere în mărturia

---

Notele de subsol în ediţiile critice ale tratatului *De Spiritu Sancto* de C. F. H. Johnson (Oxford, 1892) şi de Benoit Pruche, O.P. (în „Sources Chrétiennes,” Paris, 1945) sunt foarte instuctive şi de ajutor. Despre *disciplina arcani* a se vedea O. Petler, s.v. Arkandisciplin, în „Realexicon für Antike und Christentum,” Bd. I (Stutgart, 1950), ss. 671-676. Joachim Jeremias, *Die Adendmahlsworte Jesu* (Göttingen, 1949), ss. 59 ff., 78ff., susţinea că *disciplina arcani* putea fi deja detectată în formarea textelor Evangheliilor şi exista de fapt în Iudaism; cf. Puternicului criticism al acestei teze de R. P. C. Hanson, *Tradiţia în Biserica primară* (Londra, 1962), pp. 27 ss.

liturgică a Bisericii a fost folosită de Augustin.[72]

Biserica ca şi Interpretatoare a Scripturii

Biserica avea autoritatea de a interpreta Scriptura din moment ce era singura depozitară autentică a *kerigmei* apostolice. Această *kerygma* era ţinută fără greşeală vie în Biserică şi păstrată cu Duhul. Biserica încă învăţa *viva voce* poruncind şi ducând mai departe cuvântul lui Dumnezeu. *Viva vox Evangelii* [vocea vie a lui Dumnezeu] nu era doar o recitare a cuvintelor scripturii. Era o proclamaţie a cuvântului lui Dumnezeu după cum era păstrat şi auzit în Biserică prin puterea pururea locuitoare şi impulsivă a Duhului. Separată de Biserică şi slujirea ei obişnuită, „în succesiune de la apostoli" nu exista nicio proclamare adevărată a Evangheliei, nicio predică sănătoasă, nicio înţelegere reală a cuvântului lui Dumnezeu. Prin urmare ar fi greşit să ne căutăm adevărul altundeva afară din Biserica apostolică şi universală. Aceasta era credinţa Bisericii antice de la Sf. Irineu până la Calcedon şi mai departe. În ceea ce priveşte acest punct de vedere Sf. Irineu era destul de formal. În Biserică plinătatea adevărului a fost adunată de Apostoli: *plenisimein eam contulerint omnia quae sunt veritatis* [înmânate ei cu precădere sunt toate lucrurile care aparţin adevărului (*adv. hoeres.*, III.4.1)]. Cu adevărat, scriptura a fost partea majoră în acest „depozit" apostolic. Aşa era şi Biserica. Biserica şi Scriptura nu puteau fi separate sau nu se opuneau una alteia. Scriptura – adică adevărata înţelegere exista numai în Biserică fiind condusă de Duhul. Origen a accentuat această unitate dintre Scriptură şi Biserică persistent. Datoria interpretatorului era să

72 Cf. German Mártil, O.D., *La Tradiction en san Augustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid, 1942) (articol publicat original în „Revista espanola de Teología," Vol. I, 1940 şi II, 1942); Wunibald Roerzer, *Des heillegen Augustinus Schrifen als liturgie-geschichtliche Quelle* (München, 1930); a se vedea studiile lui Federer şi Dom Capelle după cum au fost citate mai sus.

discernă cuvântului Duhului: *hoc observare debemus ut non nostrans, cum docemus, sed Sancti Spiritus sententias proferamus* [atunci când învăţăm trebuie să fim grijulii ca să nu prezentăm propria noastră interpretare ci pe cea a Duhului Sfânt (în *Rom.,* 1.3.1). Acest lucru este imposibil luat separat faţă de Tradiţia Apostolică păstrată în Biserică. Origen a insistat pe interpretarea *catolică* a scripturii după cum este oferită în Biserică: *audiens in Ecclesia verbum Dei catholice tractări* [auzind în Biserică cuvântului lui Dumnezeu prezentat într-o manieră catolică (*in Rev. Om.,* 4.5)]. Ereticii, în exegeza lor ignoră tocmai adevărata „intenţie" sau acel *voluntas* al Scripturii: *qui enim neque juxta voluntatem Scripturarum neque fidei veritatem profert eloquia Dei, seminat triticum et metit spinas* [cei care prezintă cuvintele lui Dumnezeu nu în legătură cu intenţia Scripturilor, nici în legătură cu adevărata credinţă nu au făcut nimic altceva decât să semene grâu şi să secere spini (*in Jerem. Hom.,* 7.3)]. Intenţia Sfintei Scrieri şi „regula credinţei" sunt legate şi corespund intim una cu alta. Aceasta era poziţia părinţilor în secolul al patrulea şi mai târziu în deplin acord cu învăţătura anticilor. Odată cu ascuţimea sa obişnuită şi cu vehemenţa expresiei, Ieronim, acest mare om al Scripturii a exprimat acelaşi punct de vedere:

„Marcion şi Vasilides şi mulţi alţii... nu au Evanghelia lui Dumnezeu, din moment ce ei nu au sfânta scriere fără de care Evanghelia predicată devine umană. Nu credem că Evanghelia constă din cuvintele scripturii numai în înţelesul ei; nu la suprafaţă ci în măduvă, nu în frunzele predicilor ci în rădăcina înţelesului. În acest caz scriptura este cu adevărat folositoare pentru ascultători atunci când este vorbită fără Hristos, sau atunci când este prezentată fără Părinţi şi cei care predică nu o pot introduce fără Duhul... este un mare pericol să vorbeşti în Biserică folosind o interpretare perversă a Evangheliei lui Hristos, o Evanghelie făcută de om... (în Galateni., I, 1. II; M.L. XXVI, c. 386).

Este vorba de aceiaşi preocupare cu adevărata înţelegere a Cuvântului lui Dumnezeu ca şi în zilele Sf. Irineu, Tertulian şi Origen. Ieronim probabil că nu face nimic altceva decât să-l parafrazeze pe Origen. Afară din Evanghelii nu există decât „o evanghelie dumnezeiască" ci numai substitute umane. Adevăratul înţeles al Evangheliei, *sensus Scripturare,* adică—*mesajul dumnezeiesc*, poate fi detectat numai *juxta fidei veritatem* [în legătură cu adevărata credinţă], sub conducerea regulii credinţei. *Veritas fidei* [adevărul credinţei] este în acest context mărturisirea trinitară a credinţei. Este acelaşi mod de abordare ca şi Sf. Vasile. Din nou, Ieronim vorbeşte despre proclamarea Cuvântului Bisericii: *andientibus utilis est* [cei care aud Cuvântul].

Augustin şi autoritatea catolică

În acelaşi fel trebuie să interpretăm şi să justificăm binecunoscuta şi înfiorătoare frază a lui Augustin: *ego vero Evangelio non credem, nisi me catholicae Ecclesiae comoveret auctoritas* [cu adevărat nu aş fi crezut Evanghelia dacă nu m-ar fi obligat autoritatea Bisericii catolice (c. *Epistolam fundamenti,* v. 6)]. Fraza trebuie citită în acest context. Mai întâi de toate Augustin nu a folosit această frază spre folosul propriu. El a vorbit despre atitudinea pe care trebuia să o adopte un simplu credincios atunci când se confrunta cu pretenţiile eretice ale autorităţii. În această situaţie era potrivit pentru un simplu credincios să facă apel la autoritatea Bisericii, din care şi în care a primit Evanghelia: *ipsi Evangelio catholicis praedicantibus credidi* [credeam în Evanghelie fiind instruit de predicatorii catolici]. Evanghelia şi predica lui *Catholica* aparţin una alteia. Augustin nu avea nicio intenţie „să subordoneze" Evanghelia Bisericii. El nu voia decât să accentueze faptul că „Evanghelia era întotdeauna primită în contextul predicii catolice a Bisericii şi nu poate fi separată de Biserică. Ea poate fi afirmată şi înţeleasă

cum se cuvine numai în acest context. În cele din urmă mărturia Evangheliei este evidentă prin sine, dar numai pentru „credincioşii” care au primit o anumită maturitate „duhovnicească” – acest lucru este posibil numai în Biserică. El a opus această învăţătură şi predică de tipul lui *auctoritas* a Bisericii vagităţilor pretenţioase ale exegezei maniheene. Evanghelia nu aparţinea maniheilor. *Catholicae Ecclesiae auctoritas* [autoritatea Bisericii catolice] nu era o sursă independentă a credinţei. Acesta era un principiu indispensabil care dădea dovadă de o interpretare sănătoasă. De fapt această propoziţie putea fi convertită: nu ar trebui să credem în Biserică dacă nu am fi mişcaţi de Evanghelie. Relaţia este strict reciprocă.[73]

Capitolul 6.

AUTORITATEA SINOADELOR ANTICE ŞI TRADIŢIA PĂRINŢILOR[74]

Sinoadele Bisericii primare

Scopul acestui eseu este limitat şi restrâns. Nu este nimic altceva decât o introducere. Ambele subiecte – rolul

73 Cf. Louis de Montadon, *Bible et Eglise dans l’apologétique de Saint Augustin,* în „Recherces de Science réligeuse,” t. II (1911), pp. 233-238; Pierre Battiffol, *Le catholicisme de Saint Augustin,* a cinchea ediţie, (Paris, 1929), pp. 25-27 (a se vedea tot capitolul I, l’Eglise règle de foi); şi în special A. D. R. Polman, *Cuvântul lui Dumnezeu după Sf. Augustin* (Grand Rapids, Michigan, 1961), pp. 198-208 (este vorba de o ediţie revizuită a traducerii cărţii publicate în daneză în 1955 – *De Therologie van Augustinus, Het Woord Gods bij Augustinus*) vezi deasemenea W. F. Dankbaar, *Scheiftgezag en kerkgezag bij Augustinus,* în „Nederlands Theologisch Tijdschrift,” XI (1956-1957), ss. 37-59 (articolul este scris în legătură cu ediţia cărţii lui Polman).

74 “Autoritatea sinoadelor antice şi tradiţia părinţilor” a apărut în *Glaube, Gesit, geschichte: Festschrift für Ernst Benz zum* 60. *Geburstag am* 17. *November* 1967 (Leiden: E. J. Brill, 1967). Tipărit cu permisiune de la E. J. Brill.

Sinoadelor în istoria Bisericii şi funcţia Tradiţiei – au fost studiate cu intensitate în ultimii ani. Scopul acestui eseu a fost de a oferii nişte sugestii care pot fi de folos în cercetarea documentară de mai târziu şi în evaluarea şi interpretarea teologică. Întradevăr ultima problemă este ecclesiologică. Istoricul Bisericii este inevitabil teolog. El este legat să-şi aducă opiniile şi obligaţiile personale. Pe de altă parte este imperativ ca teologii să fie conştienţi de acea *largă perspectivă teologică* în probleme de credinţă şi doctrină a fost continuu discutată şi înţeleasă. Limbajul anacronist trebuie evitat cu grijă. Fiecare epocă trebuie să fie discutată în proprii termeni.

Studentul Bisericii antice trebuie să înceapă cu studiul sinoadelor particulare luate în aşezământul lor istoric concret, împotriva unui trecut existenţial specific fără să încerce să cuprindă definiţie în avans. Întradevăr, acest lucru este tocmai ceea ce fac istoricii. Nu exista niciun fel de „teorie conciliară" în Biserica primară, niciun fel de „teologie elaborată a sinoadelor" şi nici măcar regulamente canonice fixe. Sinoadele Bisericii primare din primele trei secole erau întâlniri ocazionale adunate pentru scopuri specifice, de obicei în situaţii de urgenţă pentru a discuta subiecte specifice de interes comun. Acestea erau mai mult *evenimente* decât instituţii. Pentru a folosii fraza lui Dom Grigorie Dix „în vremurile pre-niceene Sinoadele erau nişte procedee ocazionale fără niciun loc specific în schema conducerii Bisericii."[75] Bineînţeles că era presupus şi aprobat în de toată lumea încă în acea perioadă că întâlnirea şi consultarea episcopilor reprezintă sau mai bine spus personifică bisericile lor locale sau „comunităţile." Aceasta a fost o metodă normală şi potrivită pentru a manifesta şi a dobândii unitatea şi acordul în probleme de credinţă şi disciplină. Înţelesul unităţii Bisericii era puternic în timpurile primare deşi nu s-a reflecta încă la nivel organizaţional. „Colegialitatea" episcopilor se presupunea

75 Dom Greogori Dix, „Jurisdicţie episcopală şi papală în Biserica primară," *Laudate,* XVI (No. 62, Iunie 1938), 108.

în principiu şi conceptul de *Episcopatus unus* era deja în procesul formării. Episcopii dintr-o arie specifică obişnuiau să se întâlnească pentru alegerea şi consacrarea noilor episcopi. S-au pus fundamentele pentru sistemul Provincial şi Metropolitan de mai târziu. Toate acestea erau mişcări spontane. Se pare că sinoadele au apărut pentru prima dată în Asia Minor pe la sfârşitul secolului al doilea în perioada apărării defensive împotriva răspândirii „Noii Profeţii" adică cea a entuziastei explozii montaniste. În acest caz era foarte important ca accentul principal să fie pus pe „tradiţia apostolică" asupra căreia episcopii erau martori şi păzitori în *paroikiai*-ul lor respectiv. În Africa de Nord s-a stabilit un fel de sistem sinodal în secolul al treilea. S-a descoperit că sinoadele erau cel mai bun mijloc pentru articularea, mărturisirea şi proclamarea minţii comune a Bisericii, pentru acordul şi unanimitatea bisericilor locale. Profesorul Georg Kertschmar a spus pe bună dreptate în studiul său recent despre sinoadele Bisericii primare că interesul primar al Sinoadelor Bisericii era tocmai unitatea Bisericii: *„schon von ihrem Ursprung her ist ihr eigentliches Thema aber das Ringen um die rechte, geistliche Einheint der Kierche Gottes.*[76] Totuşi această unitate se baza pe identitatea Tradiţiei şi unanimitatea credinţei mai mult decât pe un model instituţional.

Sinodul ecumenic sau sinodul imperial

Situaţia s-a schimbat odată cu convertirea Imperiului. De la Constantin sau mai bine spus de la Teodosie s-a presupus şi s-a recunoscut în de obşte că Biserica era coextensivă cu acel Commonwealth, adică cu Imperiul Universal care a fost încreştinat. „Convertirea imperiului" a făcut universalitatea Bisericii mai *vizibilă* decât mai înainte. Bineînţeles că nu a adăugat nimic la

76 Georg Kretschmar, „Die Konzile der Alten Kirche," în *Die ökumenischen Konzile der Chrischenheit,* hg., v. H. J. Margull, Stutgart (1961), p. 1.

universalitatea intrisecă a Bisericii creştine. În această situaţie primul Sinod general s-a întrunit, Marele Sinod de la Nicea. Acesta a devenit modelul celorlalte Sinoade de mai târziu. „Noua poziţie stabilită de Biserică necesita acţiune *ecumenică,* tocmai din cauza faptului că viaţa creştină era acum organizată într-o lume care nu mai era organizată pe baza localismului, ci pe Imperiu ca şi întreg... Din cauza faptului că Biserica a ieşit în lume bisericile locale trebuiau să înveţe să nu mai trăiască în unităţi de sine stătătoare (ca şi în practică, deşi nu în teorie aşa au trăit în trecut) ca şi părţi dintr-un vast guvern duhovnicesc."[77] Într-un anume sens Sinoadele Generale ca şi cele inaugurate la Nicea pot fi descrise ca şi „Sinoade Imperiale," *die Reichskonzile* şi probabil că acesta era înţelesul prim şi original al termenului „ecumenic" după cum era pus în aplicare Sinoadelor.[78] Nu s-ar cuvenii să discutăm aici problema iritantă şi destul de controversată a naturii şi caracterului acelei structuri particulare care era noul Commonweath creştin, teocrata *Res publica Christiana* în care Biserica era căsătorită ciudat cu Imperiul.[79] Pentru scopul nostru imediat ar fi irelevant. Sinoadele secolului al patrulea erau totuşi nişte întâlniri ocazionale sau *evenimente* individuale şi autoritatea lor ultimă era încă întemeiată pe conformitatea lor cu „Tradiţia Apostolică." Este semnificativ că în acel timp, în secolul al patrulea sau mai târziu nu s-a făcut nicio încercare de a dezvolta o teorie canonică sau una legală a „Sinoadelor Generale," ca şi scaun al autorităţii ultime, cu o competenţă specifică şi cu modele de procedură deşi ele erau încunoştinţate ca şi un segment iniţial care avea de a face cu probleme de credinţă şi doctrină şi ca şi autoritate în aceste probleme. Nu ar fi niciun fel de exagerare că

77 Dom Grigorie Dix, *op. cit.,* p. 113.

78 Vezi Eduard Schwartz, „Über die Reichskonzilen von Theodosius bis Justinian" (1921), retipărit în a sa *Gesammelte Schrifen,* IV (Berlin, 1960), pp. III-158.

79 Conform articolul meu, „Imperiu şi Deşert: Antinomiile Istoriei Creştine", *The Greek Theological Review* (No. 2, 1957, 133-159.

aceste Sinoade nu erau privite niciodată ca şi instituţii canonice, ci ca şi *evenimente ocazionale* carismatice. Sinoadele nu erau privite ca nişte întruniri periodice care trebuiau să se întâlnească la anumite momente. Niciun Sinod nu era acceptat ca fiind valid în avans şi de fapt multe sinoadele au fost dezaprobate în ciuda regularităţii lor formale. Ar fi destul să menţionăm notoriul Sinod Tâlhăresc din 449. Întradevăr acele sinoade care erau recunoscute de fapt ca fiind „ecumenice" în înţelesul legăturii şi a autorităţii inefabile au fost recunoscute imediat sau după o întârziere nu din cauza competenţei lor *canonice* formale ci din cauza caracterului lor *carismatic:* sub oblăduirea Duhului Sfânt ele au mărturisit pentru Adevăr în conformitate cu Scriptura înmânată Tradiţiei Apostolice.[80] Nu există spaţiu să discutăm *teoria primirii.* De fapt, nu a existat *niciun fel de teorie*. Exista doar o *introspecţie* în problemele de credinţă*.* Hans Küng, în cartea sa recentă, *Struckturen der Kirche* a sugerat o cale ajutătoare pentru a ne apropia de această problemă. Întradevăr, Dr. Küng nu era un istoric dar schema sa teologică poate fi pusă în practică pentru istorici. Kung sugera că trebuie să privim Biserica mai mult ca şi un „sinod," o „adunare" ca şi un Sinod convocat de Dumnezeu Însuşi, *aus göttlicher Berufung* şi sinoadele istorice adică Sinoadele Ecumenice sau Generale, ca şi Sinoade *aus menschlicher Berufung,* ca şi „reprezentări" ale Bisericii, – întradevăr, o „adevărată interpretare" dar cu nimic mai mult decât o reprezentare.[81] Este important să observăm o concepţie similară care a fost făcută nu cu mulţi ani în urmă de marele istoric rus V. V. Bolotov în *Conferinţe despre istoria Bisericii Antice.* Biserica este *ecclesia,* o

80 A se vedea V. V. Bolotov, *Conferinţe despre istoria Bisericii Antice,* III (1913), p. 320 ff (rusă) şi în *Scrisori către A.A. Kireev,* editate de D. N. Jakshich (1931), pp. 31 ff (rusă); deasemenea A. P. Dobroklonski, „Sinoadele Ecumenice ale Bisericii ortodoxe şi Structura lor," *Bogoslovlje,* XI (2 & 3, 1936), 163-172 şi 267-287 (sârbeşte).

81 Hans Küng, *Strukturen der Kirche,* 1962, pp. 11-74.

adunare care nu se suspendă niciodată.[82] În alte cuvinte, autoritatea ultimă – şi abilitatea de a discerne adevărul în credinţă – este îmbrăcat în Biserică care este o „instituţie dumnezeiască" în înţelesul strict al cuvântului, unde niciun sinod şi nicio „instituţie sinodală" este *de jure divino* cu excepţia celei care se dovedeşte a fi o imagine adevărată sau o manifestare a înseşi Bisericii. Ar părea că suntem implicaţi aici într-un cerc vicios am putea fi implicaţi în el dacă insistăm pe garanţii *formali* în problemă de doctrină. Evident, astfel de garanţi nu există şi nu pot fi produşi cu precădere în avans. Anumite „sinoade" au fost de fapt eşecuri, nimic mai mult decât *concilibula* şi au greşit. Pentru acest motiv aceste sinoade au fost subsecvent respinse. Povestea sinoadelor din secolul al patrulea este destul de instructivă cu privire la acest lucru.[83] Pretenţiile acestor Sinoade au fost acceptate sau respinse în Biserică nu pe temelii formale sau „canonice." Verdictul Bisericii a fost extrem de selectiv. *Sinodul nu este deasupra Bisericii,* aceasta a fost atitudinea Bisericii. Sinodul este o „reprezentare." Aceasta explică de ce Biserica antică nu a făcut niciodată apel la „autoritatea sinodală" în general sau *in abstracto,* ci întotdeauna la „autoritatea sinodală" sau mai bine spus la mărturia şi la „credinţa" lor. Părintele Yves Cognar a publicat recent un articol excelent despre „primatul primelor patru sinoade ecumenice" şi evidenţa care a colectat-o a fost extrem de instructivă.[84] De fapt a fost tocmai prioritatea normativă de la Nicea, Efes şi Calcedon mai precis conducerea lor dogmatică care s-a simţit a fi o expresie adecvată şi credincioasă a dedicării perene credinţei care a fost oferită odată Bisericii. Din nou accentul nu este atât de mult pe autoritatea „canonică," ci pe adevăr. Aceasta conduce la cea mai intrigată şi crucială

82 Bolotov*, Conferinţe*, I (1907), pp. 9-14.

83 Monald Goemans, O.F.M., *Het algemeene Concile in de vierde eeuu* (Nijmengen-Utrecht, 1945).

84 „Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques", *Le concile et les Conciles, Contribution à l'historie de la vie conciliare de l'Eglise* (1960), p. 75-109.

problemă – care sunt criterile ultime ale adevărului creştin?

Hristos: Criteriul adevărului

Nu există un răspuns uşor la această interogaţie. Bineînţeles există doar un răspuns simplu – *Hristos este adevărul.* Sursa şi criteriul adevărului creştin este revelaţia dumnezeiască, structura ei dublă, în cele două dispensaţii ale ei. Sursa Adevărului este cuvântul lui Dumnezeu. Acest răspuns simplu a fost oferit şi acceptat în de obşte în Biserica primară la fel cum poate fi acceptat în creştinismul divizat al zilelor noastre. Totuşi, acest răspuns nu rezolvă problema. De fapt a fost interpretat şi afirmat în diferite feluri, până în punctul celor mai radicale divergenţe. Nu a însemnat nimic altceva decât că problema a fost dusă cu un pas mai departe. S-a mai ridicat o problemă. Cum trebuia înţeleasă revelaţia? Biserica primară nu avea nicio înţelegere cu privire la „suficenţa" Scripturilor şi nu a încercat să meargă dincolo de ele niciodată pretinzând că nu a mers niciodată mai departe. Deja în epoca apostolică problema „interpretării" s-a ridicat cu toată puterea provocatoare. Care a fost principiul ermeneutic care conducea? În acest moment nu a mai fost niciun apel decât cel „la credinţa Bisericii," la credinţa şi la *kerigma* apostolilor, la *paradosis*-ul apostolic. Scriptura putea fi înţeleasă numai în Biserică din câte a insistat Origen şi înainte de el Sf. Irineu şi Tertulian. Apelul la Tradiţie a fost un apel la gândirea Bisericii, la a sa *phronima.* Aceasta era o metodă de a descoperii şi afirma credinţa după cum a fost ea afirmată întotdeauna, încă de la început: *semper creditum.* Permanenţa crezului creştin a fost cel mai capabil semn şi măsură a adevărului: nicio inovaţie.[85] Această permanenţă a credinţei Sfintei

85 Pentru discuţii mai detaliate a se vedea articolul meu: „Funcţia tradiţiei în Biserica antică," *The Greek Orthodox Theological Review,* IX, (No. 2, 1964), 181-200 şi „Scriptură şi Tradiţie: un punct de vedere ortodox," Dialog, II (No. 4, 1963), 288-293. A se vedea deasemenea

Biserici putea fi demonstrată permanent de mărturia trecutului. Pentru acest motiv şi scop „anticii” – οί παλαιοί – au fost de obicei invocaţi şi citaţi în discuţiile teologice. Acest „argument din antichitate” trebuia folosit cu anumite precauţii. Referinţe ocazionale la vechile vremuri şi citate cauzale din autori antici puteau fi de multe ori ambigue şi chiar greşite. Acest lucru a fost deja înţeles destul de bine în timpul marii controverse baptismale din secolul al treilea şi problema validităţii sau autorităţii „vechilor obiceiuri” a fost ridicată doar formal în acel timp. Tertulian susţinea deja că acele *consuetudines* [obiceiuri] din Biserică trebuiau examinate în lumina adevărului: *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit* [Domnul nostru s-a desemnat pe sine nu ca şi un obicei ci ca şi adevăr; *De virginibus velandis,* I.I]. Fraza a fost preluată de Sf. Ciprian şi adoptată de Sinodul de la Cartagina în 256. De fapt antichitatea nu a fost nimic mai mult decât o greşeală învederată: *nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est* [Antichitatea fără adevăr nu este nimic altceva decât vechea epocă a greşelii], în fraza Sf. Ciprian (*epist.* 74.9). Augustin a folosit aceiaşi frază: *In Evangelio Domnius, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, ego sum consuetudo* [în Evanghelie Domnul spune – Eu sunt adevărul. El nu a spus —Eu sunt un obicei; *De baptismo,* III. 6.9]. Antichitatea prin sine nu a fost necesar un adevăr, deşi adevărul creştin era intrinsec un adevăr „antic” iar inovaţiile din Biserică trebuiau respinse. Pe de altă parte, argumentul din „tradiţie” a fost mai întâi folosit de eretici care erau străini de gândirea Bisericii.[86] Apelul la „antichitate” sau „tradiţii” a trebuit să fie selectiv şi discriminatoriu. Anumite „tradiţii” afirmate erau greşite sau false. Trebuia detectată

„Revelaţie şi interpretare,” în *Autoritatea Biblică de astăzi,* editat de Alan Richardson şi W. Schwizer (Londra şi Philadelphia, 1951), pp. 163-180.

86 A se vedea B. Reynders, „Paradosis, le progrès l’idée de tradition jusqu’à Saint Irénée,” *Recherches de théologie ancienne et mediévale,* V (1933), 155-191 şi „La polemique de Saint Irénée,” *ibidem,* VII (1935), 5-27.

şi selectată „adevărata Tradiţie,” tradiţia autentică care putea fi trasată înapoi la autoritatea Apostolilor şi putea fi afirmată şi confirmată de un *consensio* universal al Bisericilor. De fapt, orişicum acest *consensio* nu putea fi descoperit uşor. Anumite probleme erau încă deschise. Principalul criteriu al Sf. Irineu era valid: Tradiţie – Apostolică şi catolică (sau universală). Origen în prefaţa sa la *De Principiis* a încercat să descrie scopul „acordului” existent care era legat şi restrâns gândirii sale şi apoi citează o serie de subiecte importante care trebuiau să fie explorate. Din nou, acesta a fost vorba de o varietate considerabilă de tradiţii locale în limbă şi disciplină chiar şi în comuniunea neîntreruptă în credinţă şi *in sacris.* Ar fi suficent să ne reamintim în acest moment controversa pascală între Roma şi est în care întreaga problemă a autorităţii obiceiurilor antice a ieşit în evidenţă. Trebuie să ne reamintim de conflictele între Roma şi Alexandria în secolul al treilea şi de tensiunea crescândă între Alexandria şi Antiohia care a ajuns la punctul culminat tragic şi la impas în secolul al cincilea. Acum, în această epocă şi în acest context de intensă controversă toate grupurile participatorii obişnuiau să facă apel la tradiţie şi la „antichitate.” „Lanţurile” mărturiilor antice au fost aduse din toate părţile în această dispută. Aceste mărturii trebuiau să fie cercetate cu grijă şi examinate pe baza unei „antichităţi” mult mai comprehensive. Anumite tradiţii locale, liturgice şi teologice au fost în cele din urmă dezaprobate şi neglijate de autoritatea atotcuprinzătoare a unui *consensus* „ecumenic.” O confruntare aprinsă a unor tradiţii locale diverse a avut deja loc la Sinodul de la Efes. Sinodul a fost de fapt împărţit în două – Sinodul Ecumnenic al Sf. Chiril şi al Romei iar pe de cealaltă parte *conciliabulum*-ul Orientului. Întradevăr s-a obţinut reconcilierea dar totuşi mai exista încă o anume tensiune. Cea mai spectaculoasă condamnare a tradiţiei teologice a fost dramatica afacere a celor Trei Capitole. Este mai mult o afacere locală şi considerabilă dar binecunoscută. În acest moment s-a ridicat o problemă de principiu: până la

ce nivel se cuvenea şi era legitim să respingi credinţa celor care au murit în pace şi în comuniune cu Biserica? A existat o dezbatere violentă pe această temă în special în Occident unde s-au produs argumente puternice împotriva discriminării retrospective. Totuşi, capitolele au fost condamnate de al Cincilea Sinod Ecumenic. „Antichitatea" a fost depăşită de acel *consensio* ecumenic şi în acelaşi timp a fost pusă sub presiune.

Sensul apelului la Părinţi

S-a observat pe bună dreptate că chemarea „antichităţii" şi-a schimbat funcţia şi caracterul pe parcursul timpului. Trecutul apostolic era încă la îndemână proaspăt în memorie în vremurile Sf. Irineu sau Tertulian. Întradevăr, Sf. Irineu a auzit în tinereţile sale instrucţia orală a Sf. Policar, ucenicul cel mai apropiat al Sf. Ioan Evanghelistul. Era numai la a treia generaţie de la Hristos! Amintirea epocii apostolice era încă proaspătă. Scopul istoriei creştinismului era scurt şi limitat. Principalul interes al acestei epoci primare erau *fundamentele* apostolice cu *predica iniţială a kerigmei.* În conformitate tradiţia a însemnat în acelaşi timp „depoziţia" sau „livrarea" originală. Problema transmiterii acurate a mai mult de un secol a fost comparativ simplă în special în Bisericile întemeiată de Apostoli. O atenţie deplină s-a acordat listelor succesiunii episcopale (cf. Sf. Irineu sau Hegesipus), dar nu era dificil să compilăm aceste liste. Problema succesiunii a apărut mult mai târziu pentru generaţiile subsecvente mult mai departe de timpul apostolic. A fost natural ca în aceste noi condiţii accentul să fie mutat de pe problema „apostolicităţii" iniţiale pe problema păstrării „depozitului." Tradiţia a început să însemne „transmitere" mai mult decât „livrare." Problema legăturilor intermediare, a „succesiunii" – în sensul larg şi comprehensiv al cuvântului – a devenit cât se poate de urgentă. Era problema unei mărturii credincioase. În această situaţie s-a invocat formal pentru prima dată

autoritatea părinţilor: ei erau martorii permanenţei sau identităţii *kerigmei* transmisă din generaţie în generaţie.[87] Apostolii *şi* Părinţii – aceşti doi termenii legaţi unul de altul în argumentul din tradiţie după cum era folosit în secolele al treilea şi al patrulea. Era tocmai această referinţă *dublă*, la originea şi la *păstrarea* continuă, acea autenticitate garantată a credinţei. Pe de altă parte, Scriptura era încunoştinţată formal ca şi temelia a credinţei, ca şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Scrierea Duhului. Totuşi, mai exista încă o problemă a interpretării adecvate şi potrivite adică *kerigma* şi *exegeza,* ή γραφή οί πατέρες.

Referinţa sau chiar apelul direct *„la Părinţi"* era o notă distinctivă şi tăcută a cercetării teologice şi discuţiei în perioada marelui Sinod Ecumenic sau General începând cu cel de la Nicea. Termenul nu a fost niciodată definit formal. Era folosit ocazional şi sporadic deja de scriitori ecclesială timpurii. Adeseori denota lideri şi învăţători creştini din generaţiile de mai înainte. Aceasta a devenit treptat un titlu pentru episcopi atâta vreme cât ei au fost numiţi şi martori ai credinţei. Mai târziu în Sinoade titlul a fost aplicat specific la episcopi. Elementul comun în toate aceste cazuri era oficiul învăţătoresc sau datoria învăţătorească. „Părinţii" erau cei care transmiteau şi propagau doctrina cea adevărată, învăţătura apostolilor. Ei erau îndrumătorii în cateheza şi instrucţia creştină. În acest scop noii interpretatori ai Scripturilor erau priviţi ca şi „părinţi" în înţelesul eminent.[88] „Părinţii" erau

87 A se vedea mai întâi J. Fessler, *Instituţiones Patrologiae,* denuo recensiut, auxit, edidit B. Jungmann, I (Innsbruch, 1890), pp. 15-57; E. Amann, „Pères de l'église," *Dictionnaire de Theologie Catholique,* XII, cc. 1192-1215; Basilius Steidle, O.S.B., „heilige Vaterschaft," *Benedictinische Monatsschrift,* XIV (1932), 215-226; „Unsere Kirchenväter," *ibidem,* 387-398 şi 454-466.

88 A se vedea mai întâi J. Fessler, *Instituţioners patrologiae,* denuo recensuit, auxit, edidit B. Jungmann, I (Innsbruck, 1890) pp. 15-57; E. Amman, „Pères de l'église," *Dictionnaire de Theologie catholique,* XII, cc. 1192-1215; Basilus Steidle, O.S.B., „Heilige vaerschaft," *benedictinische Monatsschrift,* XIV (1932), 215-226; „Unsere Kichenväter," *ibidem,* 387-398 şi 454-466.

învăţători, mai întâi de orice – *doctores,* διδάσκαλος. Ei erau învăvţători în măsura în care erau martori, *testes.* Trebuie făcută o distincţie între aceste două funcţii şi totuşi ele sunt legate una de alta la nivelul cel mai intim. „A învăţa" era o datorie apostolică: „învăţaţi toate neamurile." În această poruncă se înrădăcina autoritatea lor: era de fapt autoritatea de a purta mărturie. Trebuie scoase în evidenţă două puncte în legătură cu această datorie. *Mai întâi*, fraza „părinţii Bisericii" ar evident un accent *restrictiv:* ei acţionau nu numai ca indivizi, ci ca şi *viri ecclesiatici* (expresia favorită a lui Origen), de partea şi în numele Bisericii. Ei erau crainici ai Bisericii, cei care îi expuneau credinţa ei, păstrători ai tradiţiei, mărturisitori ai credinţei şi adevărului, – *magistri probabiles,* în fraza Sf. Vicenţiu. Pe acest lucru „se întemeia" autoritatea lor.[89] Aceasta ne poartă înapoi la conceptul de „reprezentare." Regretatul G. L. Prestige a observat pe bună dreptate:

„Crezurile Bisericii s-au dezvoltat din învăţătura Bisericii: efectul general al ereziei s-a creat pentru a forţa crezurile să fie strânse pentru a cauza ca noi crezuri să fie construite. Astfel, cel mai crucial şi cel mai faimos dintre toate crezurile, cel de la Nicea a fost numai o nouă ediţie a unei confesiuni palestiniene existente. Mai departe se cuvine amintit întotdeauna un factor important. *Munca intelectuală reală, gândirea vitală imperativă nu a fost construită de sinoadele care promovau crezurile, ci de învăţătorii teologici care explicau şi ajutau formulele adoptate de Sinoade. Învăţătura de la Nicea, care în cele din urmă s-a impus pe sine reprezenta punctele de vedere ale unor giganţi intelectuali care lucrau cu o sută de ani mai înainte şi cu cincizeci de anii după ce s-a întâlnit sinodul.*[90]

---

89 Cf. Basilus Steilde, *Patrologia* (Friburgi Brisg.,m 1937), p. 9: *qui saltem aliquo tempore per vinculum fidei et caritatis Ecclesiae adhaeserunt testesque sunt veritatis catholicae.*

90 G. L. Prestige, *Părinţi şi eretici* (Londra, 1930), p. 8. Italicile sunt ale mele.

Părinţii au fost adevăraţii inspiratori ai Sinoadelor, fiind prezenţi sau *in absentia* şi de multe ori după ce s-au mutat la cele veşnice. Pentru acest motiv şi în acest sens Sinoadele au fost folosite pentru a accentua faptul că „ele urmau Părinţilor" – έπόμενοι τοίς άγίοις πατράσιν, după cum a mărturisit Calcedonul. *În al doilea rând,* era tocmai acest *consensus patrum* care era autoritativ şi preferabil şi în niciun caz opiniile lor private şi punctele lor de vedere proprii, deşi nici acestea nu trebuie evitate cu urgenţă. Din nou, acest *consensus* era mai mult decât un acord empiric al indivizilor. Acel *consensus* adevărat şi autentic era cel redactat de gândirea Bisericii catolice şi universale – τό έκκλησιαστικον φρόνιμα.[91] Era un fel de *consensus* la care se referea Sf. Irineu atunci când mărturisea că nicio „abilitate" specială şi nicio „deficenţă" de vorbire a unor lideri individuali din Biserică nu putea afecta identitatea mărturiei lor, din moment ce „puterea tradiţiei" – *virtus traditionis* era întotdeauna şi pretutindeni aceiaşi (*Adv. haer.* I. 10.2). predica Bisericii era întotdeauna identică: *constans et aequaliter perservans* (idib., III. 24.1). adevăratul consens este ceea ce manifestă şi discerne identitatea perenă a credinţei Bisericii – *aequaliter peservarans*.[92]

---

91 A se vedea Eusebiu, *hist, eccl.,* V. 28.6, citează un tratat anonim, *Împotriva ereziei lui Artemon* din secolul al treilea. Este îndoielnică atribuirea acestui tratat lui Ipolit.

92 A se vedea articolul meu „Offenbarung, Philosophie und Theologie," *Zwischen den zeiten,* IX (1931), pp. 463-480. – Cf. Karl Adam, *Christus uniser Bruder* (1926), p. 116 f.: *Der konservative Traditionsgeist der Kirche fliesst unmittelbar aus ihrere christozentrischen Grundhaltung. Von diser Grundstellung aus wandte sich die Kirche von jeher gagen die Tyrannie von Führerpersönlichenkeiten, von Schulen und Richtungen. Da, wo durch diese grössten Söhne hinwegzuschreiten, überlieferte Botschaft von Christus , getrübt oder bedroht schien, da zögerte sie nicht, selbst über ihre grössten Söhne hinwegzuschreiten, über einen Origenes, Augustinus, ja – hier und dort – selbst über einen Thomas von Aquin, und überall, wo grundsätzlich nicht die Überlieferung, nicht das feststeben auf dem boden der gesichichte, der urchristlicschen*

Învăţătura *autorităţii* Sinoadelor ecumenice se întemeiază în *inefabilitatea* Bisericii. Autoritatea „ultimă” se poate găsi în Biserică instituţia care este pentru totdeauna Stâlpul şi temelia Adevărului. Aceasta nu este mai întâi de orice o autoritate *canonică*, în înţelesul formal şi specific al termenului, deşi sancţiunile şi pedepsele canonice pot fi atribuite deciziilor conciliate în probleme de credinţă. Este o autoritate *carismatică* întemeiază pe asistarea Duhului: *căci a părut bine Duhului Sfânt şi nouă.*

Capitolul 7

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA ŞI TRADIŢIA PĂRINŢILOR

Urmând părinţilor

„Urmând SFINŢILOR PĂRINŢI”… În Biserica primară aceasta era formula obişnuită de a introduce afirmaţii doctrinare. Decretele de la Calcedon se deschid tocmai cu aceste cuvinte. Al Şaptelea Sinod ecumenic îşi introduce deciziile cu privire la sfintele icoane într-un mod mult mai elaborat: *„urmând învăţăturii inspirate dumnezeieşte a Sfinţilor Părinţi şi Tradiţiei Bisericii catolice.” Didaskalia* părinţilor este termenul de referinţă formal şi normativ.

Acesta este mai mult decât un „apel la antichitate.”

---

gegebenbeit, der lebedingen fortdauernden Geminschaft, sondern die einige Spekulation und das einige kleine Erlebnis und das einige erme Ich zum Träger der Christusbotschaft gemacht werden sollte, da spracht sie umgehend ihr Anathema aus … Die Geschichte der kirchlishen Verkündigung ist nichts anderes als ein zähes Festhalten an Christus, eine folgestrenge Durchführung des gebotes Christi: Nur einer sei eurer Lehrer, Christus. – De fapt, acest pasaj patetic este mai mult o parafrază al ultimului capitol din (primul) *Commonitorium* al Sf. Vicenţiu în care el introduce o discriminare adâncă între gândirea obişnuită şi cea universală a Bisericii şi acele *private opinii unice* ale indivizilor: *quidquid vero, quamquis ille sanctus et docus, quamvis episcopus, quamvit confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes sensetir* (cap. XXVII).

Întradevăr, Biserica a accentuat din totdeauna permanenţa credinţei ei prin veacuri încă de la început. Această identitate, încă din timpurile apostolice este cel mai evident semn şi indiciu al dreptei sale credinţe – întotdeauna aceiaşi. Totuşi, „antichitatea" în sine nu este o dovadă adecvată a adevăratei credinţe. Mai mult, mesajul creştin era din câte se pare o „noutate" evidentă pentru „lumea antică," şi întradevăr o chemare la o „renovare" radicală. „Vechiul" a trecut şi totul a fost „făcut nou." Pe de altă parte, ereziile puteau invoca trecutul şi puteau invoca autoritatea anumitor „tradiţii." De fapt, ereziile erau adeseori abundente în trecut.[93] Formulele arhaice pot fi extrem de periculoase şi destul de pierzătoare. Vicenţiu al Lerinului era conştient de acest pericol. Este destul să-i citäm textul său patetic: „şi acum a avut loc o răsturnare uimitoare a situaţiei, autorii aceleiaşi opinii sunt abjudecaţi ca fiind catolici, următorii lor eretici; maeştrii sunt iertaţi, discipolii sunt condamnaţi; scriitorii de cărţi vor fi copii ai împărăţiei, următorii lor vor merge în Gheenă." (*Commonitorium,* cap. 6). Vicenţiu avea în minte pe Sf. Ciprian şi pe donatişti. Sf. Ciprian s-a confruntat cu aceiaşi situaţie. „Antichitatea" poate fi doar un prejudiciu învederat: *nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est* (*Epist.* 74). „Adevărul" nu este numai un „obicei."

Adevărata tradiţie este numai tradiţia adevărului, *tarditio veritatis.* În conformitate cu Sf. Irineu, tradiţia se întemeiază şi se apără pe *charisma veritatis certum* [*adevărata carismă a adevărului*], care a fost „depozitată" în Biserică încă de la început şi a fost păstrată de succesiunea neîntreruptă a slujirii episcopale. „Tradiţia" în Biserică nu este doar o continuitate a memoriei umane sau o permanenţă a ritualurilor şi obiceiurilor. Aceasta este o

93 Recent s-a sugerat că gnosticii erau de fapt primii care au invocat autoritatea „tradiţiei apostolice" şi că folosirea lor l-a mişcat pe Sf. Irineu să-şi elaboreze propria concepţie a Tradiţiei. D. B. Reyders, „Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'a Saint Irenee," în *Rechereces de Théologie ancienne et medievale,* V (1933), Louvain, 155-191.

tradiţie – *depositum juvenescem,* în fraza Sf. Irineu. De fapt, aceasta nu poate fi socotită *inter mortuas regulas* [între rânduielile moarte]. În cele din urmă, tradiţia este o continuitate a prezenţei locuitoare a Duhului Sfânt în Biserică, o continuare a iluminării şi călăuzirii dumnezeieşti. Biserica nu este legată de „literă." Mai bine, este propulsată mai mult decât orice de „Duhul." Acelaşi Duh, Duhul adevărului care „a vorbit prin prooroci," care i-a călăuzit pe apostoli, acesta încă mai conduce Biserica în înţelegerea şi comprehensiunea deplină a adevărului dumnezeiesc, din slavă în slavă.

„Urmând Sfinţilor Părinţi." Aceasta nu este o referinţă la o tradiţie abstractă, în formule şi propoziţii. Este un apel esenţial la o mărturisire sfântă. Cu adevărat, facem apel la Sfinţii Apostoli şi nu numai la o „apostolicitate" abstractă. În aceiaşi manieră similară ne referim la Părinţi. Mărturia Părinţilor aparţine intrinsec şi integral de înseşi structura crezului ortodox. Biserica este dedicată atât kerigmei apostolice cât şi dogmei Părinţilor. Putem cita în acest moment un imn antic admirabil (probabil compus de Sfântul Roman Melodul): „păstrând kerigma apostolilor şi dogmele părinţilor, Biserica a pecetluit credinţa şi purtând tunica adevărului întru dreptate formează broderia teologiei celei cereşti şi laudă marea taină a evlaviei."[94]

Gândirea părinţilor

Biserica este apostolică. Biserica este deasemenea „patristică." Ea este intrinsec Biserica părinţilor. Aceste două note nu pot fi separate una de alta. Numai prin faptul că este „patristică" Biserica este apostolică. Mărturisirea părinţilor este mai mult decât o simplă faţetă istorică, o voce a trecutului. Voi cita alt imn din slujba Sfinţilor Trei Ierarhi: „prin cuvântul cunoştinţei a-ţi compus dogme pe care pescarii le-au întemeiat în cuvinte simple, în cunoştinţa puterii Duhului, deoarece simpla noastră

94 Paul Maas, ed. Fruhbyzantinische Kirchen, I (Bonn, 1910), p. 24.

pioşenie trebuia să-şi dobândească compoziţie.” Există după cum a mai fost două stadii primare simple în proclamarea credinţei creştine. „Credinţa noastră cea simplă, trebuie să dăinuiască. Dar acum a devenit la modul pozitiv deplin articulată. Predica este ţinută în viaţă de Biserică, nu pur şi simplu păstrată la rezervă. În acest sens, învăţătura părinţilor este o categorie permanentă a existenţei creştine, o măsură constantă şi ultimă şi în cele din urmă criteriul dreptei credinţe. Părinţii nu sunt numai martorii vechii credinţe ci şi *„testes antiquitatis.”* Ei sunt martorii adevăratei credinţe, *testes veritatis.* „Gândirea părinţilor” este un termen intrinsec şi de referinţă pentru teologia ortodoxă, cu nimic mai puţin decât cuvântul Sfintei Scripturi şi cu adevărat niciodată separat de el. După cum bine s-a spus: „Biserica universală a tuturor timpurilor nu este numai fiica Bisericii Părinţilor – ea este şi rămâne posesia Bisericii părinţilor.”[95]

Caracterul existenţial al teologiei părinţilor

Semnul distinctiv al teologiei patristice constă în caracterul ei „existenţial” dacă ne este permis să folosim acest neologism. Părinţii au teologhisit, după cum spune Sf. Grigorie de Nazianz, în maniera apostolilor şi nu în cea a lui Aristotel – αλιεθτικος, ουκ αριστοτελικος (Hom. 23,12). Teologia lor era un mesaj, o kerigmă. Teologia lor era o teologie kerigmatică fiind aranjată logic şi suplinită de argumente intelectuale. Ultima referinţă era aducerea credinţei la cunoaşterea şi experienţa duhovnicească. Distinct de viaţa în Hristos, teologia este lipsită de convingeri şi fiind separată de viaţa credinţei, teologia poate degenera într-o dialectică goală, o poliloghie seacă lipsită de orice consecinţă duhovnicească. Teologia patristică este înrădăcinată existenţial într-o hotărâre decisivă a credinţei. Nu este o disciplină „explicabilă prin sine” care poate fi prezentată din punct de vedere raţional,

95 Louis Bouyer, „Le renouveau des etudes patristiques,” în La Vie Intellectuelle, XV (Fevrier, 1947), 18.

adică „aristotelikos” şi aceasta fără niciun angajament duhovnicesc primordial. În epoca disputelor teologice şi a dezbaterilor neîncetate, marii părinţi duhovniceşti capadocieni au protestat împotriva uzului dialecticii „silogismelor aristotelice” străduindu-se să readucă teologia înapoi la viziunea credinţei. Teologia patristică putea fi numai şi numai „predicată” sau „proclamată” – predicată de la tribună, proclamată în cuvinte de rugăciune şi ritualuri sfinte şi manifestată în structura totală a vieţii creştine. O asemenea teologie nu v-a putea fi separată nicicând de viaţa rugăciunii şi de exerciţiul virtuţii. „punctul culminant al curăţiei îl reprezintă începutul teologiei” după cum mărturiseşte Sfântul Ioan Scărarul: τελος χαγνείας χηποθεοσις θεολογιας (Scara Paradisii, trapta 30).

Pe de altă parte, o asemenea teologie este „propedeutică,” din moment ce ultimul ei scop îl reprezintă posibilitatea de a cunoaşte „taina Dumnezeului celui viu” şi astfel să poată fi mărturisit în cuvânt şi faptă.

Teologia nu este un punct final în sine. Ea este întotdeauna calea. Teologia şi chiar „dogmele,” nu reprezintă nimic altceva decât un „contur intelectual” al adevărului celui revelat (descoperit) şi o mărturie „noetică” despre el. Numai în actul credinţei poate fi acest contur umplut de conţinut. Formulele hristologice sunt deplin înţelese numai de cei care l-au întâlnit pe Hristosul cel viu, primindu-l şi încunoştinţându-l ca şi Dumnezeu şi Mântuitor. Ei locuiesc prin credinţă în El, în trupul Său, Biserica. În acest scop, teologia este o disciplină explicabilă prin sine. Ea apelează constant la viziunea credinţei. „Ceea ce am auzit şi am văzut aceia vă vestim vouă.” Dincolo de acest anunţ, formulele teologice sunt goale şi lipsite de consecinţe. Pentru acelaşi motiv aceste formule nu pot fi înţelese „abstract,” adică scoase afară din contextul total al credinţei. Este foarte greu a scoate în relief propoziţii unice din părinţi şi a le detaşa pe acestea de perspectiva totală în care au fost folosite, la fel cum este greu să manipulezi prin citate detaşate de contextul

general al Scripturii. „A cita” părinţii este un obicei periculos, adică fraze şi propoziţii izolate, scoase afară din contextul real în care îşi au înţelesul propriu, deplin şi în care cuvintele lor sunt vii. *„A urma”* Părinţilor nu înseamnă doar ai cita. „A urma” părinţilor înseamnă a le dobândii „gândirea” lor, *phronima.*

Înţelesul epocii părinţilor

Am ajuns la punctul crucial. Numele de „Părinţi Bisericeşti” se restrânge la *învăţătura Bisericii antice.* Ieronim a trebuit să conteste această idee. Cu adevărat, nu a existat nicio descreştere a „autorităţii” şi nicio descreştere imediată a unei cunoaşteri şi competenţe duhovniceşti în cursul istoriei creştine. De fapt, oricum, idea „descreşterii” a afectat destul de puternic gândirea noastră teologică modernă. Se presupune conştient sau inconştient că Biserica primară a fost aproape de izvorul credinţei. Ca şi o admitere a propriului nostru eşec şi inadecvare şi ca un act de un umil criticism de sine, o asemenea presupunere pare a fi de ajutor. Este destul de periculos a face din ea punctul de început sau baza „teologiei istoriei Bisericii” sau chiar a teologiei Bisericii. Era apostolilor trebuie să reţină poziţia sa unică. Acesta este numai începutul. Se poate presupune că „epoca patristică” s-a terminat şi în consecinţă este privită doar ca şi o formulare antică, „anticizată” într-un anume sens şi astfel „arhaică.” Limita „epocii patristice” este definită variat. Se obişnuieşte să se creadă că Sf. Ioan Damaschinul este ultimul dintre Părinţi în est, timp în care Grigorie Dialogul sau Isidor al Seviliei este „ultimul” părinte în vest. Pe bună dreptate periodizarea a fost contestată în timpurile mai recente. N-ar trebui oare ca cel puţin Sfântul Teodor Studitul să fie inclus între părinţi? Mabillon a sugerat că Bernard de Clairvaux a fost ultimul dintre părinţi şi cu siguranţă nu a fost cu nimic mai prejos decât cei timpurii.[96] De fapt aici se ridică problema a ceva mai

96 Mabillon, Bernardi Opera, Praefation Generalis, n. 23 (Migne P.L.

mult decât o periodizare. Din punct de vedere Occidental „epoca părinţilor” a fost urmată şi succedată „de epoca scolastică” care a reprezentat un pas esenţial înainte. De la ridicarea scolasticismului „epoca patristică” s-a transformat într-o antichitate, a devenit o „epocă trecută,” un fel de preludiu arhaic. Acest punct de vedere legitim occidentului a fost nefericit acceptat ori necriticat de mulţi estici. În consecinţă trebuie să fim faţă în faţă cu această alternativă. *Fie* acceptăm „lipsa şi retragerea” estului care nu a dezvoltat niciodată un „scolasticism” propriu sau ne retragem în „epoca antică” într-o manieră mai mult sau mai puţin arheologică şi să practicăm ceea ce a fost descris cu destul de mult tâlc ca şi o „teologie a repetiţiei.” Ultimul nu este nimic altceva decât o formă de „scolasticism” imitativ.

De multe ori s-a sugerat că „epoca părinţilor” s-a terminat mai devreme de Sf. Ioan Damaschinul. Adesea nu se merge mai înainte de epoca lui Iustinian sau de Sinodul de la Calcedon. Nu a fost oare Leonţiu al Bizanţului unul dintre scolastici? Psihologic, această atitudine este de înţeles, deşi nu poate fi justificată teologic. Părinţii secolului al patrulea sunt mai impresionanţi şi măreţia lor unică nu poate fi negată. Biserica a rămas însă în viaţă după Nicea şi Calcedon. Accentul pe primele „cinci secole” strică orice viziune teologică şi previne înţelegerea a înseşi dogmei calcedoniene. Decretul celui de al Şaptea Sinod Ecumenic este din acest punct de vedere destul de obscur şi mulţi se miră de ce sărbătoarea Ortodoxiei este în strânsă legătură cu comemorarea victoriei Bisericii asupra iconoclaştilor. Nu este oare nimic altceva decât o controversă rituală? Adeseori uităm că faimoasa formulă *consensus quinque saecularis* (acordul celor cinci secole) este de fapt până la Calcedon o formulă protestantă, reflectând un anumit gen al „teologiei istoriei.” Este o formulă *restrictivă* la fel de mult cum pare a fi o formulă inclusivă pentru cei care vor să fie exclusiv şi pentru epoca apostolică. Formula curentă a „celor şapte sinoade”

CLXXII, c. 26).

ecumenice este cu greu mai bună tinzând să pună sub restricţie sau să limiteze autoritatea duhovnicească a Bisericii din primele opt secole ca şi când epoca de aur a creştinătăţii a trecut şi noi suntem deja probabil în epoca de fier a creştinătăţii. Gândirea noastră teologică a fost afectată într-un fel destul de particular de *modelul decăderii* adoptat pentru interpretarea istoriei creştine din occident încă din timpul Reformei. Plinătatea Bisericii a fost interpretată într-o manieră statică în timp ce atitudinea Antichităţii a fost deconstruită şi lipsită de înţeles. Până la urmă nu este destul de diferit a pune sub restricţie autoritatea normativă a Bisericii timp de un secol, cinci sau opt. *Nu trebuie să existe nicio restricţie.* Altcumva nu există nicio teologie a repetiţiei. Biserica este deplin autoritativă după cum a fost în epocile trecutului, de când Duhul Adevărului o încălzeşte acum nu mai puţin efectiv ca şi în timpurile antice.

Moştenirea teologiei Bizantine

Unul din rezultatele imediate apărute din lipsa noastră de atenţie în periodizare provine din moştenirea teologiei Bizantine. Tindem să limităm scopul admiterii „teologilor Bizantini" care nu sunt număraţi printre „părinţi." Suntem tentaţi să discriminăm destul de rigid între „patristică" – într-un sens mai mult sau mai puţin îngust şi „Bizantinism." Suntem înclinaţi să privim „Bizantinismul" ca pe o epocă inferioară celei patristice. Suntem sceptici cu privire la relevanţa normativă pentru gândirea teologică. Acum, teologia Bizantină nu reprezintă mai mult sau mai puţin decât o „repetiţie" a teologiei patristice şi nu a fost nimic nou în ea sau de o calitate inferioară în comparaţie cu „creştinismul antic." Cu adevărat, teologia Bizantină a reprezentat o continuare a epocii patristice. A reprezentat aceasta vreo pauză? S-a schimbat oare vreodată *etosul* Bisericii Ortodoxe Răsăritene la un anumit punct istoric sau o dată care, orişicum, nu a fost identificată unanim astfel încât

dezvoltările ulterioare au fost de o autoritate şi o importanţă împuţinată? Se implică a admite acest lucru. Dezvoltările „ulterioare” au o importanţă mai mică prin caracterul restrictiv impus de cele Şapte Sinoade Ecumenice. Sfântul Simeon Noul Teolog şi Sfântul Grigorie Palama sunt lăsaţi afară şi marile sinoade isihaste din secolul al paisprezecelea sunt ignorate şi uitate. Care este poziţia şi autoritatea lor în Biserică?

Sfântul Simeon şi Sfântul Grigorie sunt maeştrii autori şi inspiratori ai tuturor celor care în Biserica Ortodoxă doresc să dobândească desăvârşirea trăind o viaţă de rugăciune şi contemplaţie, fie în comunităţile monahale existente în deşert sau solitudine, fie în lume. Aceşti oameni credincioşi nu sunt conştienţi de nicio barieră între „patristică” şi „bizantinism”. Filocalia, această enciclopedie enormă a pioşeniei estice care include scrieri din mai multe secole reprezintă în zilele noastre un manual de instrucţie şi călăuzire pentru toţi cei care doresc să practice ortodoxia în situaţia noastră contemporană. Autoritatea celui ce a compilat-o, Sfântul Nicodim Aghioritul de la muntele Athos a fost recunoscut recent de canonozarea formală a Bisericii. Suntem obligaţi să spunem că „epoca părinţilor” încă continuă prin „cultul Bisericii.” Nu ar trebui oare să continue în studiul şi înţelegera noastră teologică, în cercetare şi în instrucţie? Nu ar trebui să dobândim oare „gândirea părinţilor” în lecţiile şi în învăţătura noastră? Această „gândire” trebuie redobândită, nu numai într-o manieră arhaică şi nu ca şi o veritabilă relicvă, ci ca o *atitudine existenţială*, ca şi o *orientare spirituală*. Numai în acest fel poate teologia noastră să fie reintegrată în deplinătatea existenţei creştine. Nu este destul să slujeşti o „liturghie bizantină” după cum o facem noi sau să restaurăm iconografia şi muzica bizantină după cum suntem atât de negativişti în a o face şi astfel să practicăm anumite modalităţi de „venerare bizantină.” Trebuie pătruns la rădăcinile acestei tradiţii a „pietăţii” şi astfel să redobândim „gândirea” patristică. Dacă nu facem aceasta s-ar putea să fim în

pericolul de a fi rupţi „lăuntric” – după cum sunt mulţi din jurul nostru – între formele tradiţionale de pietate şi un obicei netradiţional cu gândirea teologică. Acesta este un pericol real. Ca şi „închinători” noi încă stăm în „tradiţia părinţilor.” Nu ar trebui să stăm în mod conştient în aceiaşi tradiţie ca şi „teologi” şi ca mărturisitori şi învăţători ai „ortodoxiei”? Nu putem oare menţine integritatea într-un alt mod?

Sfântul Grigorie Palama şi Theosis

Toate consideraţiile preliminare sunt extrem de relevante scopului nostru ultim. Care este moştenirea Sf. Grigorie Palama? Sfântul Grigorie nu a fost un teolog speculativ. A fost călugăr şi episcop. Nu era în niciun caz preocupat de probleme abstracte de filosofie deşi era foarte bine pregătit în acest domeniu. Era preocupat cel mai mult de probleme cu privire la existenţa creştină. Ca şi teolog era preocupat de simpla interpretare a experienţei duhovniceşti a Bisericii. Toate scrierile sale, cu excepţia omiliilor sale au fost ocazionale. Se lupta cu problemele timpului său. Era un timp critic, o epocă a neliniştii şi a controversei. Era epoca renaşterii duhovniceşti. Sfântul Grigorie a fost suspectat de duşmanii timpului său de inovaţii subversive. De fapt această acuză se mai menţine şi astăzi în Occident. Sfântul Grigorie era ancorat adânc în tradiţie. Nu sunt greu de trasat motivele şi punctele sale de vedere îndreptându-ne în spre părinţii capadocieni şi în spre Sfântul Maxim Mărturisitorul care a fost unul dintre cei mai populari maeştrii ai gândirii şi devoţii bizantine. Sfântul Grigorie a cunoscut intim scrierile Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul. În orice caz, teologia sa nu a fost „o teologie a repetiţiei.” A fost o extensie creativă a vechii tradiţii. Punctul de început a fost prezentat de viaţa în Hristos. Dintre toate temele teologiei Sfântului Grigorie trebuie scoasă în evidenţă una crucială şi în acelaşi timp cea mai controversată. Care este caracterul principal al existenţei creştine? Ultim scop şi ţel hotărâtor a fost definit de tradiţia patristică ca fiind theosis

(îndumnezeirea). Acest termen este mai mult ofensiv pentru urechea modernă. Nu poate fi transpus adecvat în nicio limbă modernă, nici măcar în latină. Chiar şi în greacă este un termen pretenţios şi greoi. Întradevăr este vorba de un cuvânt îndrăzneţ. Sensul cuvântului este simplu şi lucid. A fost unul din termenii cruciali ai vocabularului patristic. Ar fi destul să-l citǎm pe sfântul Atanasie. Γεγονες γαρ ανθροπιος χινχεμας εν χεαυτω θεοπαιεσετε [El a devenit om cu scopul de a ne îndumnezeii întru Sine (*Ad Adelphum* 4)]. Αυτος γαρ ενενθροπεσεν χινα χεμαεις θεοποιεθομεν [A devenit om cu scopul de a îndumnezeii, *De incarnatione* 54]. Sfântul Atanasie rezumă idea sfântului Irineu: *qui proper immensam dilectionem suam factus est quod sumus nos, uti nos perficiarem esse quod est ipse* [cel care prin iubirea Sa imensă a devenit ceea ce suntem ca noi să ne putem apropia de ceea ce este El (Adv. Haeres. V, Praefectio)]. Aceasta este convingerea părinţilor greci. Astfel îl putem cita pe Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril al Alexandriei, Sfântul Maxim şi Sfântul Simeon Noul Teolog. Omul rămâne o creatură. Lui îi este permis şi dăruit în Iisus Hristos, Cuvântul Întrupat o împărtăşire intimă a dumnezeiescului: viaţa veşnică şi necoruptă. Lanţul caracteristic al teozei, după părinţi, constă în „nemurire" şi „incoruptibilitate." Numai Dumnezeu are nemurirea ca şi atribut – χτο μονος εχον αθανασιαν (1 Tim 6: 16). Omul este admis la o comunitate intimă cu Dumnezeu prin Hristos şi Duhul Sfânt. Aceasta reprezintă mai mult decât o comuniune „morală" şi mai mult decât perfecţiune umană. Doar cuvântul *theosis* poate să ne confirme destul de adecvat unicitatea promisiunii şi a ofertei. Termenul de *theosis* este stânjenitor dacă nu-l putem gândii în categorii „ontologice." Omul nu poate devenii pur şi simplu Dumnezeu. Părinţii gândeau în termeni personali fiind implicată taina comuniunii personale. *Theosis* însemna o întâlnire personală. Este acelaş intercurs intim între om şi Dumnezeu în care întregul existenţei umane este şi a fost

permis de prezenţa dumnezeiască.[97]

Totuşi mai rămâne o problemă: cum poate acest intercurs să fie compatibil cu transcendenţa dumnezeiască? Acesta este punctul crucial. Se întâlneşte oare Dumnezeu cu omul în timpul vieţii pe pământ? Se întâlneşte omul cu Dumnezeu cu adevărat prin viaţa rugăciunii? Sau nu este aceasta nimic altceva decât un *actio in distans?* Ceea ce au ţinut să creadă părinţii Bisericii este că în acest urcuş devoţional al omului, el îl întâlneşte pe Dumnezeu şi îi vede mărirea eternă. Cum este oare posibil dacă Dumnezeu locuieşte în lumina neapropiată? Paradoxul este destul de subtil pentru teologia estică care a crezut că Dumnezeu este „incomprehensibil" – *akataleptos* – de necunoscut în natură şi esenţă. Această convingere a fost exprimată de părinţii capadocieni în lupta împotriva lui Eunomie şi de Sfântul Ioan Hrisostom în uimitoarele sale discursuri Περι Ακαταλεπτον. Astfel, dacă Dumnezeu este la modul absolut de neatins în esenţa sa, aceasta este aşa deoarece esenţa sa nu poate fi „comunicată" atunci cum poate fi posibilă îndumnezeirea? „Să nu-l insultăm pe Dumnezeu prin a căuta a dobândii fiinţa sa esenţială," spune sfântul Ioan Hrisostom. Deja în sfântul Atanasie găsim o distincţie clară între „esenţa" lui Dumnezeu şi puterile Sale: και εν μεν κατα τεν τεαυτου αγιαθοτετα εζω δε τον παντον παλιν εστι κατα τεν ιδιαυ φυσιν [el este totul prin iubirea sa, dar afară de totul prin natura sa (*De decretis* II)]. Aceiaşi concepţie a fost elaborată de capadocieni. „Esenţa lui Dumnezeu este inaccesibilă la modul absolut omului, spune sfântul Vasile (Adv. Eunomium 1:14). Îl cunoaştem pe Dumnezeu şi energiile (activităţile) Sale dar nu-i cunoaştem esenţa Sa – deoarece energiile sale se propagă la noi, în timp ce esenţa sa rămâne inaccesibilă (Ep. 234,

97 Cf. M. Lot-Borodine, „La doctrine de deification dans l'Église grecque jusqu'au XI siècle," în Revue de l'histoire des religion, tome CV, Nr. I (Javier- Fevrier, 1932), 5-43; tome CVI, Nr. 2-3 (Septembre-Decembre, 1932) 525-574, tomul CVII, Nr. 1 (Ianuarie-Februarie, 1933), 8-55.

Ad Amphilocium)]. Aceasta este o cunoaştere adevărată iar nu o conjunctură sau o deducţie: και ενεργειαι αυτου προς χεμας καταβαινουσιν. În fraza Sfântului Ioan Damaschinul, aceste acţiuni şi energii ale lui Dumnezeu nu sunt o revelaţie directă a lui Dumnezeu: τε θενα αλλαμπιστις και ενεργια (*De fide Orth*. 1:14). Ele sunt o prezenţă reală şi nu un fel de *prezentia operativa*, *sicut agens adest si in quod agit* [la fel cum actorul este prezent în ceea ce joacă]. Modul tainic al prezentării dumnezeieşti în ciuda transcendenţei absolute a esenţei dumnezeieşti, merge dincolo de orice înţelegere.

Sfântul Grigorie Palama rămâne ancorat în tradiţia antică. Prin „energiile" Sale Dumnezeul neapropiat se apropie de om într-un mod tainic. Mişcarea sa dumnezeiască are efect asupra acestei întâlniri: προοαος εις τα εζω, în fraza Sfântului Maxim (Scholia în *De div. Nom.,* 1:3). Această distincţie primară a fost acceptată şi elaborată formal la marile sinoade din Constantinopol în 1341 şi 1351. Cei care au negat această dintincţie au fost anatemizaţi şi excomunicaţi. Anatematismele sinodului din 651 au fost incluse în ritualul Duminicii Ortodoxiei din Triod. Teologii ortodocşi sunt foarte legaţi de această decizie. Esenţa lui Dumnezeu este absolut AMETHEKTE [incomunicabilă]. Sursa şi puterea teozei umane nu este esenţa dumnezeiască ci harul Duhului Sfânt: Θεοποιος ενεργια, χεστα μετεοχοντα θεουοται, θεια τις εστι χαρις, αλλ' ου φισις του θεον [„energia îndumnezeitoare care prin participare dar nu prin esenţă îndumnezeieşte prin harul dumnezeiesc" (Energia şi harul necreat dumnezeiesc, ibid., 69)].

Întreaga învăţătură a lui Grigorie presupune acţiunea unui Dumnezeu personal. Dumnezeu se mişcă în spre om şi îl îmbrăţişează prin harul Său fără să părăsească acea απροσιτον [lumină neapropiată] în care El locuieşte etern. Scopul ultim al învăţăturii teologice a sfântului Grigorie a constat în a apăra realitatea învăţăturii experienţei creştine. Mântuirea este mai mult decât iertare. Este o reînnoire genuină a omului. Această reînnoire nu afectează

eliberarea anumitor energii naturale implicate în creaturalitatea proprie a fiinţei umane, ci de „energiile lui Dumnezeu care îl întâlneşte şi îl îmbrăţişează pe om dându-i loc în comuniunea cu El însuşi. De fapt, învăţătura sfântului Grigorie afectează întreg sistemul teologic, întreg corpul doctrinei creştine. Începe printr-o distincţie clară între „natura” şi „voinţa” lui Dumnezeu. Această distincţie a fost caracteristică tradiţiei estice din timpul sfântului Atanasie. Se poate întreba: este oare această distincţie compatibilă cu „simplitatea” lui Dumnezeu? Nu trebuie privite toate aceste distincţii ca şi conjuncturi logice necesare pentru noi, dar în cele din urmă fără nicio semnificaţie ontologică? De fapt, sfântul Grigorie Palama a fost atacat de oponenţii săi tocmai din această cauză. Fiinţa lui Dumnezeu este simplă şi în El coincid toate atributele. În acest punct Augustin se îndepărtează de tradiţia estică. Sub influenţa presupunerilor augustiniene învăţătura Sfântului Grigorie devine inacceptabilă şi absurdă. Sfântul Grigorie a anticipat adâncimea implicaţilor în această distincţie primară. El argumenta că dacă nu este acceptată, ar fi imposibil să discernem între „naşterea” Fiului şi „crearea” lumii, ambele fiind acţiuni ale esenţei acestea ducând la o confuzie în cadrul doctrinei trinitare. Sfântul Grigorie a fost destul de formal în acest moment:

„După oponenţii docili acelor care sunt de acord cu ei, energia dumnezeiască nu diferă în niciun fel de naşterea (γενναν) şi purcederea (εκπορευειν) care aparţine esenţei. Dacă a crea nu este diferit de naştere şi purcedere, atunci creaturile nu pot fi diferite în niciun fel faţă de Născutul (γεννεματος) şi Proiectatul (προβλεματος). Dacă aşa stau lucrurile în conformitate cu ei, atât Fiul lui Dumnezeu şi Sfântul Duh nu sunt diferite faţă de creaturi, iar creaturile vor fi atât născute (γενεματα) cât şi proiectate (προβλεματα). Pentru acest motiv, venerabilul Chiril arată diferenţa între esenţa lui Dumnezeu şi energie susţinând că a genera aparţine

naturii umane, în timp ce a crea aparţine energiei dumnezeieşti. Acest lucru este arătat destul de clar zicând că “natura şi energia” nu sunt la fel. Esenţa dumnezeiască nu diferă cu nimic de energia dumnazeiască. A naşte (γεννεαν) şi a proiecta (εκπορευιν) nu diferă cu nimic de a crea (ποιειν). Dumnezeu Părintele crează pe Fiul şi pe Duhul Sfânt. Astfel, El naşte şi proiectează pe Fiul şi pe Duhul Sfânt după opinile oponenţilor celor care sunt deacord cu ei.” (capita 96 şi 97).

Sfântul Grigorie citează pe Sfântul Chiril al Alexandriei. Sfântul Chiril nu face nimic altceva decât să repete pe Sfântul Atanasie. Sfântul Atanasie, în respingerea arianismului, a accentuat formal diferenţa ultimă între ουσια [esenţă] şi φισις [substanţă], iar pe de altă parte şi βουλεσις [voinţă]. Dumnezeu există şi acţionează. Există o necesitate a fiinţei dumnezeieşti, nu o necesitate a împingerii şi niciun *fatum* ci o necesitate a înseşi fiinţei. Dumnezeu este pur şi simplu ceea ce este. Voinţa lui Dumnezeu este eminent liberă. Ea nu a necesitat să facă ceea ce face. Astfel γεννεσις (naşterea) este κατα φισιν (în conformitate cu esenţa) dar în creaţie este o βοθλεσος εργου (energie a voinţei) (*Contra lui Arie* III, 64-6). Aceste două dimensiuni, acea a fiinţei şi a acţiunii sunt diferite şi trebuie să fie distincte clar. Această distincţie nu compromite „simplitatea dumnezeiască.” Totuşi este o distincţie reală şi nu un simplu artificiu logic. Sfântul Grigorie a fost deplin conştient de importanţa crucială a acestei distincţii. El era un succesor adevărat al marelui Atanasie şi a ierarhilor capadocieni. S-a sugerat mai recent că teologia Sfântului Grigorie este o teologie existenţială. Această teologie este radical diferită de concepţiile moderne care sunt clasificate sub această egidă. În orice caz, sfântul Grigorie s-a opus definitiv tuturor „teologiilor existenţialiste” care nu pot înţelege libertatea lui Dumnezeu, atât pentru dinamismul voinţei lui Dumnezeu cât şi pentru realitatea acţiunii dumnezeieşti. Sfântul Grigorie merge pe această filieră înapoi la Origen. Acesta a

fost punctul de început al tezelor teologiei sfântului Grigorie Palama, aceasta a fost *istoria mântuirii*: iar la scară mai largă povestirea Biblică care a constat din fapte dumnezeieşti, culminând în întruparea cuvântului şi preaslăvirea lui prin cruce şi înviere; iar la scară redusă, povestirea omului creştin încercând să dobândească perfecţiunea şi urcând pas cu pas până când îl v-a întâlnii pe Dumnezeu în viziunea măririi Sale. Se obişnuia să se descrie teologia sfântului Irineu ca o „teologie a faptelor." În timpul nostru putem venii din ce în ce mai aproape de faptul că „teologia faptelor" este unica teologie ortodoxă plenară. Este biblică. Este patristică. Este în deplină conformitate cu mintea Bisericii.

Această legătură poate fi privită de Sfântul Grigorie Palama ca şi ghidul şi învăţătorul nostru în ţelul nostru de a teologhisii din inima Bisericii.